الأعمال الفكرية

مهرجان القراءة للجميع

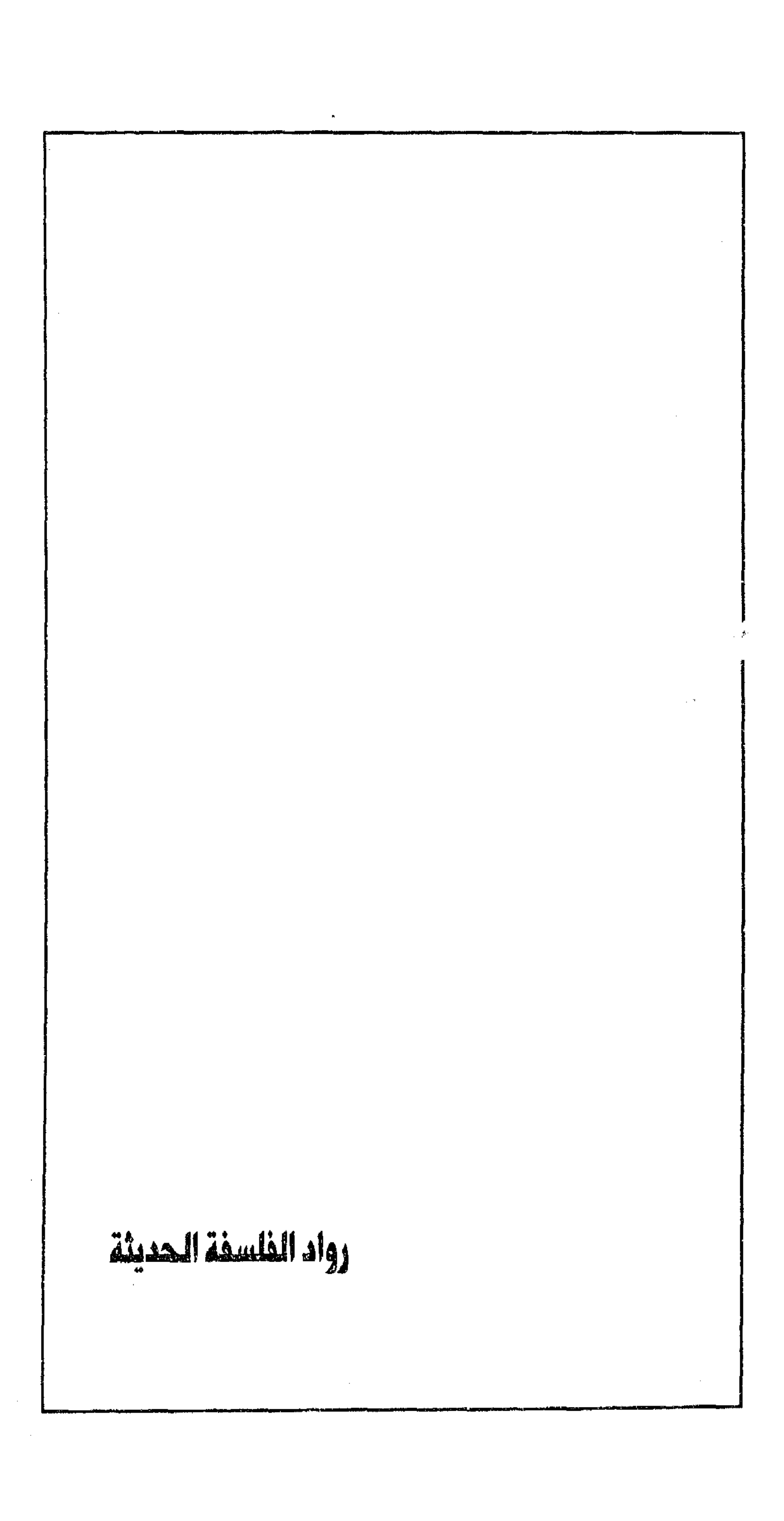
مكتبة الأسرة 1997

رواد الفلسفة الحديثة

ريتشارد شاخت
ترجمة: د. أحمد حمدى محمود



الهيئة المصرية العامة للكتاب



رواد الفلسفة الحديثة

رواد الفلسفة الحديثة

تأليف : ريتشارد شاخت

ترجمة : د. احمد حمدى محمود



مهرجان القراءة للجميع ٩٧

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(الأعمال الفكرية)

رواد الفلسفة الحديثة

تأليف : ريتشارد شاخت

ترجمة : د. أحمد حمدى محمود

الغلاف:

الإشراف الفنى

للفنان محمود الهندى

المشرف العام

د. سمير سرحان

الجهات المشتركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الإدارة المحلية

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ: هيئة الكتاب



مقدمة

وهكذا تمضى مسيرة مكتبة الأسرة لتقدم فى عامها الرابع تسع سلاسل جديدة تضم روائع الفكر والإبداع من عيون كتب الآداب والفنون والفكر فى مختلف فروع المعرفة الإنسانية، تروى تعطش الجماهير للثقافة الجادة والرفيعة، وتنضم إلى مجموعة العناوين التى صدرت خلال الأعوام الثلاث الماضية لتغطى مساحة عريضة من بحور المعرفة الإنسانية، ولتقطع بأن مصر غنية بتراثها الأدبى والفكرى والإبداعى والعلمى، وان مصر على مر التاريخ هى بلاد الحكمة والمعرفة والفن والحضارة .. عبقرية فى المكان وعبقرية الإبداع فى كل زمان.

سوزان مبارك

على سبيل التقديم...

مكتبة الأسرة ٩٧ رسالة إلى شباب مصر الواعد تقدم صفحات متألقة من متعة الإبداع ونور المعرفة مصدر القوة فى عالم اليوم..

صفحات تكشف عن ماضينا العريق وحاضرنا الواعد وتستشرف مستقبلنا المشرق.

د. سمير سرحان

مقدمـــة

لقد برز سبعة فلاسفة من بين جميع أقرانهم فيما أصبح يعرف بالحقبة الحديثة من تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر) ٠ انهم ديكارت واســـبينوزا ولايبنتز ولوك وبركلى وهيوم وكانط ٠ وتمثـل أفكارهم صميم الفلسفة الكلاسيكية الحديثة ، وتيارها الأساسى ٠ ومهما ظهر من جوانب هامة وشائعة ، ومن اختلاف عند الفلاسفة اللاحقين على جانبى بحر المانش ، فان أحدا لا يستحق أن يوصف بأنه مثقف فلسفيا اذا اقتصر على التعرف على فلسفة اللاحقين ، ولم يقم بدراسة فاحصة دقيقة لمن سبقوهم من عظماء الفلاسفة ٠ وهكذا يمثل الالمام بأعمالهم ــ من الناحية العملية ــ أحد الأركان التى ترتكز عليها دراسة الفلسفة فى كل معهد من المعاهد الفلسفية فى الغرب ، حتى وان بدا وصف هؤلاء الفلاسفة تقليديا بأنهم «فلاسفة محدثون» من المفارقات فى نظر كل جيل من الأجيال المتلاحقة، وحتى اذا استمرت الاسهامات المستحدثة تحدث تحولات فى الفكر الفلسفى وجوهره فى الكثير من مختلف المجالات ٠ وسيصح هذا الوصف بغير شك مادامت الفلسفة ــ كما نعرفها ــ ينظر اليها كركن من أركان الحياة الثقافية والفكرية ٠ وقد ظهرت الفلسفة قبل ظهور ديكارت بألفى سنة ، ومازالت تتابع مسيرتها زهاء مائتى سنة بعد كانط ٠ بيد أن هؤلاء الفلاسفة السبعة قد أحدثوا أثرا عميقا للغاية على مسار الفلسفة بحيث غدا من المستحيل تصور وجود الأشكال المتنوعة من البحث التى تمثل مجتمعة الفكر الفلسفى حاليا ــ وأيضا مختلف القضايا التى يدور الجدل حولها والمواقف التى يتخذها الفلاسفة المعاصرون من شتى النحل ــ بغير رجوع الى ما اســهم به هؤلاء الفلاسفة السبعة ٠

على اننا اذا سلمنا بالزعم السائد على نطاق واسع (والذى يعد فى حالات كثيرة بعيدا عن الصواب) بأن آخر كلمة تقال فى أى دراســات عرفانية يحتمل أن تكون الأفضل والاكثر استحقاقا للانتباه ، فانه لن يبدو على الاطلاق منافيا للعقل اقدام أحد الناس على التعجب فى هذا المقام ، واذا سمعناه يقول : « لماذا نقرأ هؤلاء الفلاسفة (من ديكارت الى كانط) والذين لايرجع وصفهم بالمحدثين – الى حد كبير – الى اكثر من عرف اصطلحنا عليه ؟ فعلينا أن لاننسى أن القضايا التى يناقشونها قد تناولها عدد كبير من الفلاسفة الأكثر حداثة ممن يميلون الى الاعتقاد بأن بحثهم لهذه القضايا أهم من أبحاث من يسمون « بالفلاسفة المحدثين » ٠ والواقع، لقد جادل فلاسفة كثيرون ورأوا أنه كثيرا ما احتوت هذه الابحاث الكلاسيكية على أغلاط اساسية ، بل وتعد مشكلات كثيرة من تلك التى تناولها هؤلاء الفلاسفة المبكرون اما بلا معنى ، أو مشكلات منتحلة٠انهامشكلاتحقيقية من تأثير الاضطراب اللغوى وخلل تصورهم لها ٠ ولو صح ذلك سيكون أى جهد يبذل فى الاهتمام بهذه الأبحاث الأبكر مضيعة للوقت اللهم اذا استثنينا اولئك الذين يهتمون بعلم « تاريخ الأفكار » ، ومن ثم فليس هناك مايبرر ارهاق انفسنا بدراسة ديكارت واسبينوزا وكانط وما أشبه !

واجابتى هى كما يأتى : أولا – علينا أن لا نقبل بكل بساطة ما يقوله أحد الناس بأن هؤلاء الفلاسفة مخطئون او حمقى ، حتى وان كان هذا الشخص فيلسوفا معاصرا لامعا ، ان هذا سيعنى ضربا من الخضــوع للثقات ، لا موضع له فى الفلسفة ، التى جعلت القدح المعلى « للتجربة » « وللاستدلال البصير » ٠

ثانيا – ان هؤلاء الفلاسفة المعاصرين الذين يحقرون من شأن هذه المباحث الكلاسيكية على هذا النحو قلما يأتون بشىء شبيه بالردود القاطعة والأدلة الحاسمة لتأييد نقاط اعتراضهم ٠ وفى الحق كثيرا مايبين أن ما استخلصوه عن خواء هذه الأبحاث الكلاسيكية أو حمقها ، قد اعتمد على افتراضات فلسفية مختلف عليها ، أو على مناهج اشكالية ٠ ولقد اعترف الآن بأن هذه الحالة تنطبق على اتباع المذهب الوضعى ، ومن المتوقع أن يعترف بذلك أيضا فيما يتعلق بالدارجين من فلاسفة اللغة ٠ على أيــة حال ، ان علينا أن ندرس شيئا ما عن الابحاث الكلاسيكية قبل ان نشــرع فى اصدار الحكم على قضية هل تعد هذه الأبحاث مجدية ، أو هل لها أهمية تذكر ٠

ثالثا ـ لقد استمر قدر كبير من الأبحاث الفلسفية الجارية ينصب على العديد من المشكلات التى عنى بها الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم فى هذا الكتاب ، أو على اقل تقدير بالمشكلات الوثيقة الصلة بمشكلاتهم ، وفضلا عن ذلك ، فان هذه الأبحاث الكلاسيكية تمثل السياق العام الذى تدور فى نطاقه معظم الأبحاث الجارية اليوم • ومن المتعذر فهم مايتحدث عنه كثير من الفلاسفة المعاصرين وسر ادعائهم الأهمية لما يقولون اذا لم يعرف شيء ما عن خلفية تاملاتهم وخواطرهم ومجادلاتهم • وبالاستطاعة الاهتداء الى هذه الخلفية ، أو على جانب منها على اقل تقدير فى الكتاب الماثل بين أيديكم الآن •

وبالاضافة الى ذلك ، فان هناك نقطة اكثر عمومية • فبوسعنا الاعتراف بحدوث تقدم فى الفلسفة ، وان نعترف أيضا بان الأبحاث الأحدث خطوة متقدمة على الابحاث التى سبقتها ، وان كان هذا الرأى لايصح عن الفلسفة البتة ، كما هو الحال فى العلوم الاجتماعية والطبيعية حيث ساعد تجميع البينات وامتدادها وارتقاء التقنيات التجريبية والرياضية على سرعة الكشف عن عدم كفاية الأبحاث الأبكر ، وعدم استبعاد أن تكون الكلمة الاخيرة فى أى موضوع متاح هى أفضل مايقال عنه • فيجب أن لاننسى أن الكثير من المعلومات المرتبطة بالموضوع المتعلق بالمشكلات الفلسفية والميسورة لنا ـ ان لم تكن كلها ـ كانت ميسورة لديكارت واسبينوزا ولوك ، وأننا مضطرون الى الاستعانة بنفس الأداة الأساسية فى تحليل ماتوافر لهم من بينات • هذه الأداة هى القدرة على التأمل • نعم لقد تحقق تقدم كبير فى القرن الأخير فى ميدان المنطق الصورى ، غير أن القليل من المشكلات الفلسفية الحقة يمكن أن تحل بمجرد تطبيق وسائلها المنطقية المتقدمة عليها • ولعل البحث الفلسفى ليس متحررا تمام التحرر من الزمان ، ومن التاريخ ، وقد يقع الفلاسفة ـ يقينا ـ فى أخطاء ، ولكن هذا لايعد مبررا كافيا لاعتبار أى بحث فلسفى كتب منذ مائتى سنة غير مساير للعصر ، وغير مرتبط بعالم اليوم ، وغير جدير بأى اهتمام جاد تبعا لذلك •

واخيرا ـ فان الفلاسفة الذين تناولت الكلام عنهم فى هذا الكتاب يستحقون القراءة لأنهم عرضوا أراء هامة عن بعض أكثر الجوانب الأساسية الهامة مما يستطاع التفكير فيه ـ وليست المشكلات التى عنوا بها من المشكلات التى تتبع مجالا سيتوقف ظهوره فى حياتنا الدارجة التى ألفناها • انها أيضا ليست من نوع المشكلات التى يتوجب علينا حلها اذا نحن أردنا

الهبوط على كوكب مارس أو رغبنا انهاء الحرب فى العالم ، أو القضاء على النزعة العنصرية أو انقاذ البيئة ، وسنرى فيما سنبحث من كتبهم أن هؤلاء الفلاسفة لم يعنوا فى الأغلب بالمشكلات الأخلاقية والسلوكية ، بالرغم من أنهم قد كتبوا عن الأخلاق فى مواضع أخرى • اذ لم تبد المشكلات التى قاموا ببحثها فى هذه الكتب مشكلات فى نظر الناس ، الا بعد أن نجحت فى دفعهم الى طرح المسائل ذات الأهمية العملية والأخلاقية الملحة جانبا بصفة مؤقتة • انها مشكلات لاتظهر الا اذا استطاع المرء أن يتراجع عن المشاركة المباشرة فى قضايا العالم ، ويفكر فى ماهية الأوضاع التى يلفى نفسه فيها ، ويقيم المعرفة التى يحصل عليها عن هذه الأشياء ويتأمل ماهيته •

ماعلينا • فما هو العالم ؟ وما هو طابعه الأساسى ؟ ومن أنا ؟ أنا الذى أتساءل عن طبيعة العالم ، والموجود فى العالم ؟ وما هو ، لو كان هناك شىء ما ، الى جانبى وجانب الآخرين المماثلين لى فى العالم ؟ وهل هناك سبب يدعونى الى مشاركة الآخرين فى الاعتقاد « بالله » ، الذى يعتقد فى وجوده كثيرون؟هذه هى المسائل الأساسية فى الميتافزيقا ، والتى بالمقدور تقسيمها على هذا الوجه الى : الكوزمولوجيا (الكونيات) Cosmology والفلسفة النفسية Philosophical Psychology و الأنثروبولوجيا (أو فلسفة العقل) واللاهوت الفلسفى Philosophical theologyوهناك سؤال آخر لعله أقل أساسية من الأسئلة الخاصة بالميتافزيقا ، وان كان — من ناحية — ممهدا لها : ماهى القيمة التى بوسعنا أن ننسبها للمعرفة التى نحصل عليها عن هذه الأشياء ، أو على أقل تقدير — المعرفة التى نعتقد أو نظن أننا حصلنا عليها ، والتى نرغب فى الحصول عليها عن هذه الأشياء ، وعن مسائل أخرى أيضا فى العلم أو الحياة العادية ؟ أو بمعنى أصح ما هى طبيعة المعرفة ؟ ان هذاالسؤال ، والذى يعد — من جانب — سؤالا يخص مكانة البرنامج الميتافزيقى للفلسفة، يعنى البرنامج المتعلق بامكان تحقيق معرفة ماهو كائن — هو سؤال الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة • والابستمولوجيا فرع من الفلسفة لاينفصل عن الميتافزيقا • ولقد ازداد شغله للفلاسفة فى تاريخ الفلسفة الحديثة (والقريبة العهد) • فاذا تعذر على المرء الاقتناع بأنه قادر على «معرفة» موضوعات البحث الميتافزيقى،فان برنامج الميتافزيقا ذاته سيتعذر تنفيذه • ففى عالم الفلسفة ، لايكفى أن تتوافر لك اعتقادات عن الله وطبيعة العالم (طبيعة الانسان) لأن مايميز الفلسفة عن الدين أو الأدب هو أنه من

المفروض أن يكتفى الفلاسفة بتوكيد ما بمقدورهم الزعم بحق بأنهم يعرفونه ، يعنى ماباستطاعتهم تبريره اما بالرجوع الى التجربة أو بتعليله بالرجوع الى الحجج العقلانية ٠

لقد عنى الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم بهذه المسائل الميتـــافزيقية والابستمولوجية ٠ وأيا كانت نظرتنـــا الى الاجابات التى قدموها لهذه الأسئلة ، فاننا سنستفيد مما سنقرره عن كيفية النظر اليهـــا ٠ ونحن ميالون جميعا للحصول على أفكار خاصة بما ناقشوا من قضايا ٠ اذ أننا ننزع بوجه عام الى التساؤل عن هذه القضايا ، أو نتوقف بالفعـــل لتأملها ، نعم ان علينا أن نفعل ذلك ، بغض النظر عما يبدو فى هذه القضايا من ابتعاد عن مشكلات حياتنا اليومية ، لأن طريقة فهمنا لأنفسنا وللعالم من المسائل ذات الاهمية العظمى والقصوى فى نهاية المطاف : وستزداد قدرتنا على النهوض بهذه المهمة اذا اطلعنا على ما جاء به هؤلاء الفلاسفة ، وأحطنا بما ذكروه ، واهتدينا الى رأى خاص بذلك ٠

الفصل الأول

ديكارت

ثمة اجماع على اعتبار رينيه ديكارت(*) « أبا للفلسفة الحديثة » ٠ ويرتكن هذا الرأى على مبررات قوية ، ترجع الى البرنامج الذى أعده ، وأيضا الى نوع المنهج الذى اتبعه فى محاولة تنفيذ هذا البرنامج ، والذى تطلب منه الابتعاد عن المنهج السائد فى الفلسفة الوسيطة ، ولقد تـرك منهجه أثرا عظيما على الاتجاه اللاحق للفلسفة الحديثة ٠ ولربما لاتبدو هذه الجوانب واضحة على الفور ، وبخاصة اذا ادركنا أن العنوان الرئيسى لكتاب التأملات لديكارت هو : « تأملات فى الفلسفة الأولى التى اثبتت وجود الله ، والتفرقة بين العقل والجسم » ، واذا راعينا أيضا أنه أهدى الكتاب لكلية اللاهوت فى جامعة السوربون ، ولكن علينا أن لا نقبل ما ذكره على علاتـه دون قدر من الارتياب والحذر ٠ اذ كان مايقلقه هو راديكالية منهجه ، والذى حمل فى طياته ـ فى واقع الأمر ـ اعلانا بالاستقلال عن الكنيسة من جانب الفلسفة ، مما كان سيؤدى الى تعرض كتابه لمضايقات رقابة الكنيسة ٠ ففى فرنسا ، فى النصف الأول من القرن السابع عشر ،

(*) الاحالات فى هذا الفصل الى أرقام الصفحات فى الجزء الاول من René Descartes Philosophical Works ترجمتها من الفرنسية الى الانجليزية Elizaberth S. Maldane, G.R.T. Ross (كيمبرج ١٩٦٧) ٠

لكانت هذه الناحية مسالة خطيرة حقا ، ستظهر اثارها فى الأصداء التى يحتمل أن تتــردد عن ديكارت فى الدوائــر الفلســفية ، وقد تؤثر فيه شخصيا ٠

ولاترجع المشكلة الى أن النتائج التى اهتدى اليها ديكارت عن طبيعة الله ، ووجوده ، وعن العالم النفسى ، كانت تحمل فى ثناياها شيئا من الهرطقة ٠ اذ نكان الأمر عكس ذلك ، لأنها لم تكن كذلك ٠ اما مايصـــح اعتباره هرطقة فكان اشاراته الى أن الاحكام الخاصة بهذه القضايا لايجوز أن ترتقى الى مرتبة المعرفة ٠ فليس بالمقدور القول بمعرفتها كحقائق ، الا اذا املكن برهنتها برهانا عقلانيا ، يعنى ما لم تثبت صحتها اعتمادا على مدركات واضحة ومتمايزة ، واعتمادا على الحجج العقــلانية وحدها ٠ وما يعنيه القول بأن الاستناد الى الوحى ليس كافيا ، وأن الاستعمال المتحرر « للعقل الطبيعى » ــ وعن هذا الطريق وحده باستطاعتنا الحصول على معرفة بهذه الأشياء ــ هو الايحاء بأن الفلسفة ليست مجرد خادمة للاهوت ، أو تابعة له ٠ وأنها ــ بمعنى أصح ــ وسيلة أسمى من اللاهوت ، وليست بحاجة اليه ، ويتعين أن تعمل مستقلة عن الوحى ، ومن هنا كانت لدى ديكارت مبررات قوية دفعته الى قول ما قال فى « الاهداء » (اهداء الكتاب الى كلية اللاهوت) ٠

البرنامــج والمنهــج

لم تكن هذه المناسبة هى المرة الأولى التى التزم فيها ديكارت مثل هذا الحذر ٠ فقبل ذلك بسنوات ، وبعد أن تأمل ماحدث لجاليليو ، فانــه توقف عن نشر كتاب كان قد الفه عن «العالم» ، وعبر فيه عن ايثاره للمذهب الكوبرنيقى ٠ غير انه فعل ذلك بدافع اكبر من الحصـــافة ، لأنه ــ على مايبدو ــ كان عزوفا حقا عن الابتعاد عن تعاليم الكنيسة ٠ فلقد ولد فى مدينة صغيرة فى فرنسا ١٥٩٦ ، وتعلم فى احدى الكليات اليسوعية ٠ واستمر مقتنعا بسلامة أصول الاتجاهات الأساسية للاهوت والايمان ، التى تلقنها ، حتى رغم سعيه الى جعل هذه التعاليم تستند الى ما اعتقد أنه أساس افضل واحدث اعتمادا على النهوض بمذهب فلسفى ومنهج فلسفى يتصفان بالرسوخ والشمول ٠ (ولقد امن بأن رسالته تدعوه الى النهوض بهذه المهمة ، بعد بعض الأحلام التى حلمها فى احـدى الأمســيات التى امضاها فى مدينة أولم بالمانيا أثناء خدمته بالجيش الهولندى) ٠

ورغم أن ديكارت من أصل فرنسى ، الا أنه أمضى الجانب الأكبر من النصف الأخير من حياته فى هولاندة • وهناك قام بتأليف أغلب مؤلفاته الفلسفية التى تضمنت وفرة من الرسائل التى تبادلها هو ومفكرين آخرين معاصرين له • وعلى هذا النحو فانه ابتعد عن اللاهوتيين فى باريس (بعد اصطدام مشهور معهم فى بواكير حياته خرج منه سليما بغير سوء) ولم تفارق ظلالهم مخيلته قط • ولكن لعله قد شعر بارتياح أعظم ، وبأنه أفضل مقدرة على انماء نظراته فى موضع مختلف • وجاء ايثاره للكتابة باللغة الفرنسية بدلا من اللاتينية فى كتاباته الفلسفية دليلا على رغبته فى التنفس (والتفكير) بمزيد من التحرر بقدر أكبر مما هو مستطاع فى جو خاضع للتزمت اللاهوتى •

وتعد مغادرة ديكارت لهولاندة من بين الأحداث السيئة الحظ فى تاريخ الفلسفة • اذ أدى ذلك الى التعجيل بوفاته (١٦٥٠) فى سن مبكرة نسبيا (٥٤ سنة) • وكرستينا ملكة السويد من بين من تسببوا فيما حل به من جراء ذلك • فلقد أقنعته بالذهاب الى استكهلم ١٦٤٩ للانضمام الى زمرة المفكرين والمثقفين الذين التفوا حولها هناك • وبعد سنة فقط عانى خلالها ديكارت الأمرين من زمهرير شتاء السويد ، والنظام الصارم الذى فرضه على هؤلاء البؤساء ، مات متأثرا بالالتهاب الرئوى • (والدرس المستفاد من هذه الواقعة ، أنه مهما بدا فى دعوة علية القوم الذى يشغلون مناصب رفيعة للفلاسفة من تكريم غير مألوف وارضاء لطموحاتهم ، فان عليهم أن يفكروا مرتين قبل قبول هذه الدعوات) •

وبينما يوحى عنوان «التأملات» أن ديكارت كان معنيا بقضيتين هما قضية وجود الله وقضية خلود الروح ، الا أن برنامجه الفعلى كان أرحب ، ويتعين تصوره تصورا مختلفا تماما • ولقد ذكر ديكارت فى كتاب « المقال » ، أنه منذ عهد باكر كان يتطلع الى الاهتداء الى « معرفة واضحة ومؤكدة ••• عن كل ماهو نافع فى الحياة » (٨٣) • وبمرور السنين ، أسقط ناحية العناية بالمنفعة ، واتجه الى التحمس فى نشدانه التعرف الى كل مايمكن أن يعرف عن العالم والانسان والله • فلقد رغب «المعرفة» بمعناها الصحيح، وليس مجرد ما جرت العادة على تسميته بالمعرفة ، يعنى « المعرفة الواضحة والمؤكدة » • لقد أراد المعرفة الجديرة بهذا الاسم • ولن تكون أية معرفة جديرة بهذا الاسم الا اذا توافر لها اليقين الكامل ، وتقبلت البرهنة والاثبات بصفة قاطعة •

ان ما يظن المرء أنه يعرفه ، لا يصح أن يوصف بهذه الصفة فى نظر ديكارت ، الا اذا تضمنت هذه المعرفة ـ أو اعتمدت ـ على افتراضات يمكن أن تتعرض للشك · وشعر ديكارت ان نـــوع مايدعى بالمعرفة التى بالاستطاعة اكتسابها فى جامعات عصره ، وأيضا ماينظر اليه على أنه معرفة فى الحياة الدارجة لا يمكن أن يرتقى الى التجاوب والمعيار الذى جال فى خاطره ، وشعر أن مختلف العلوم وفلسفة عصره تعتمد على أسس « بعيدة كل البعد عن الرسوخ » ، ومن ثم فقد بدا له أنه رغم أن اكتساب المعرفة « عن طبائع الأشياء تعد أهم شىء « محاولة فى العالم بأسره » ، فان الناس فى واقع الأمر ليس لديهم مثل هذه المعرفة على الاطلاق · ومن هنا شرع فى محو ما هو منقوش من أراء سابقة مستندة الى افتراضات مشكوك فيها على لوح العقل · على أن يبدأ ، دون ان يتوافر له ما هو أكثر من بعض الرواسب أو الخدوش العالقة بهذا اللوح ، ودون اعتراف بأى شىء لاتثبت صحته بصفة مؤكدة ، ثم يشرع بالبناء فوق هذا الأساس خطوة خطوة ، بحيث تكون كل خطوة من هذه الخطوات متحررة كلية من احتمال وجود أى شوائب عالقة بها وتقبل الشك ، الى أن تتم اعادة بنـاء العلوم ، وبذلك تتحقق المعرفة الحقة للعالم والروح والله · ولقد كان ديكارت شديد التفاؤل ، بفرص احتمال توفيقه فى هذا السبيل ، فقال فى كتـــاب « المقال » : « ليس هناك ما هو بعيد بحيث يتعذر بلوغنا اياه · وليس هناك مايتصف بخفائه وغموضه بحيث يتعذر اكتشافه » (٩٢) ، وربما بدا هذا الرأى غير متوافق هو وما اعترض عليه فى كتاب « التأملات » وكتاب « المبادىء » عند ذكر أن ملكة الفهم محدودة ، وان كان حتى فى هذه الكتب قد رأى أن بمقدورنا معرفة الشىء الكثير عن العالم ، والله والنفس ، بغير أن تعترى معاييرنا أى خط ـ ولو ضئيل ـ لما يصح أن يوصف بالمعرفة ، بغض النظر عن الحدود القصوى لملكة المعرفة ·

واحد الأسباب التى دفعت ديكارت الى عدم الرضاء عما اعتبر ـ فيما سلف ـ معرفة فى العلوم والفلسفة هو تأثره العظيم بالرياضيات وبالتحليل الهندسى ، والجبر بوجه خاص ، بعد الخطوات الواسعة التى خطتها هذه العلوم فى أيامه ، مما ترك أعظم الأثر عند الجميع · ولم يكن ديكارت مجرد واحـد من الغرباء أو الدخـــلاء ، الذين يشـــاهدون ماهو حادث فى الرياضيات ، لأنه كان من أبرز علماء الرياضة فى العصر · ومن ثم فانه قد عرف عما يتحدث عندما أشاد بالرياضيات · وما تأثر به تأثرا شديدا فى

الرياضيات (وفى الهندسة بخاصة) كان ـ كما ذكر لنا فى كتاب المقال ـ هو ما فى منهجها وتصوراتها من رسوخ ، « ويقينية براهينها ووضوح استدلالاتها » · واردف قائلا : انه شعر بالدهشة « لأنه بالرغم من صلابة اسسها ورسوخها ، الا انه لم تتم اقامة صرح شامخ فوق هذه الأسس » (٨٥) · وتمنى لو اتخذت الفلسفة والعلوم أسسا مماثلة فى رسوخها ، وبذلك سيتسنى لنا أن نحسم ونجنى ثمار يقينية البرهان ووضوح الاستدلال » ، وبخاصة ، بعد أن قدمت لنا الهندسة مثلا لذلك · وذكر ـ صراحة ـ انه فى سعيه للاهتداء الى منهج يعتمد عليه لبلوغ المعرفة الحقه فى الفلسفة ، فانه اهتدى الى منهج « يحتوى على مميزات المنطق والتحليل الهندسى والجبر » واقتدى فى هذا الشأن « بتلك السلاسل الطويلة من الاستدلالات ·· التى يستعملها علماء الهندسة » (٩٢) ·

ويثير هذا الموقف نقطتين : الأولى تخص البرنامج ، وتتعلق الثانية بالمنهج · والنقطة الخاصة بالبرنامج هى شعور ديكارت بوجوب تحقيق الدرجة ذاتها من اليقين فى الفلسفة والعلوم ، كالتى تتطلبها الرياضيات ، لو أريد للنتائج التى تتحقق فى الفلسفة والعلوم نفس ميزة المعرفة الحقة · وكان هذا المطلب مطلبا مستحدثا وراديكاليا الى أبعد حد ، لأنه طرح معيارا يصعب التعايش معه ، اذ انه يجر فى أذياله ـ ولقد قبل ديكارت صراحة هذه النتيجة ـ القول بأنه اذا اتضح ان اليقين الذى بالمقدور مقارنته باليقين الذى يتحقق فى الرياضيات مستحيل ، فانه لن يكون باستطاعتنا الاهتداء الى معرفة بهذه الأشياء ، وقد نساق الى النتيجة القائلة بأنه فيما يتعلق بمثل هذه المسائل ـ التى ستضم العلوم والميتافزيقا أيضا ـ فان اقصى ماسنحصل عليه هو اعتقادات لايستطاع اثبات صحة أى منها اكثر من باقى الاعتقادات · وبعبارة اخرى ، فاننا سنكون قد اتبعنا ضربا متطرفا من الشك ، ومن هنا ذكر ديكارت فى التأمل الأول : « اذا افترضنا اننى باتباع هذه الوسيلة لم أتمكن من الاهتداء الى معرفة أية حقيقة ، واذا لم اتمكن من بلوغ اليقين فى نتائجى مثلما يتيقن عالم الهندسة من نتائجه ، « فان بوسعى ـ على اقل تقدير ـ أن أفعل ما بمقدورى القيام به ، يعنى أعلق الحكم » (١٤٨) · وفى الحق فان الأمر لايقتصر على امكان قيامى بذلك ، بل ومن واجبى أن أحجم عن اصدار اية أحكام عن العلم والله وطبيعة الانسان ، والا فاننى سأعرض نفسى لاحتمال الخطأ ·

هنا يتعين اثارة السؤال الآتى : عن هل يعد ديكارت محقا ، عندما فرض نفس نوع المطالب التى يفرضها علماء الرياضة على انفسهم على

الفلسفة والعلوم الفزيائية · فلربما تساءلنا : أليس من المهم أن نذكر أن الهندسة نسق صورى مكتف بذاته ، بينما ما تتعامل معه الميتافزيقا والعلوم الفزيائية هو بالضرورة الواقع · ومن ثم الا يتعين حدوث اختلافات هامة بين طريقة ارتباط النظريات الهندسية بالبديهات والتعاريف الهندسية وبين طريقة ارتباط النظريات الفلسفية والعلمية عن العالم بالعالم وبتجربتنا الخاصة بالعالم ، ولعله من المستحب أن يتوافر لنا نفس نوع اليقين عن هذه النظريات الفلسفية والعلمية كذلك الذى يتوافر لعلماء الهندسة ، ولكن اذا تعذر حصولنا على هذا اليقين ، فهل علينا آنئذ ان نستنتج بأن معرفتنا الوحيدة بالعالم لن تتجاوز الايمان الذى لايستند الى أى أساس فى واقع الأمر ، وأنه من الأصوب أن نحجم عن اصدار اية أحكام عن العالم ؟ · اننى لم أقصد تقديم رد على هذا السؤال · وغاية ماسعيت اليه هو اثارته ، وأن أبين وجوب الحرص عند قراءة ديكارت ، وقراءة كتاب مثل هيوم ايضا ، من الذى قبلوا البديل الديكارتي لليقين او الشك ، وان كانوا قد شعروا أنه من المحال بلوغ نفس نوع اليقين الذى اعتقد ديكارت أنـــه بالامكان بلوغـــه ·

والنقطة الثانية التى بوسعنا طرحها تخص المنهج · فعندما بحث ديكارت عن منهج للفلسفة يتماثل والمنهج المتبع فى علوم رياضية كالهندسة حتى يهتدى الى نوع مقارن من اليقين ، فانه قد اهتدى الى اربع قواعد ذكرها فى كتاب « المقال » ، ثم أعاد طرحها فى صور اخرى فى باقى كتاباته، والقاعدة الأولى تنص على « عدم قبولى ماهو اكثر مما تبين لعقلى على نحو واضح ومتمايز بحيث لا يكون باستطاعتى الارتياب فيه » · والقاعدة الثانية هى : « أن أقسم كل صعوبة من الصعوبات التى تواجهنى الى أجزاء متعددة بالقدر الذى بدا ضروريا حتى يمكن حلها على افضل نحو مستطاع · والقاعدة الثالثة ترى « ان أواصل تأملاتى بدءا بالموضوعات التى تتسم بشدة بساطتها وسهولة فهمها حتى أستطيع شيئا فشيئا الاهتداء الى معرفة ماهو اشد تركيبا » · والقاعدة الرابعة : « أن أقوم فى النهاية بحســـاب المسألة ومراجعتها مراجعة وافية حتى استطيع التيقن من عدم اغفالى لأى شىء » (٩٢) · وهناك قرابة وثيقة بين هذا المنهج والمنهـــج الذى اقتدى به والمتبع فى الهندسة · ومن فضائله فى نظر ديكارت أنه « يحتوى على كل شىء زود قواعد الحساب بيقينه » (٩٤) ·

والفكرة الأساسية هنا هى فكـــرة « الوضـــوح والتمايز » ، لأن ماسيترتب على اتبـــاع هذا المنهج هو المطـــالبة بأن يقتصر الباحث فى

البداية على الأشياء التى يدركها بوضوح وتمايز ، وأن لا يخطو أية خطوة لاحقة لاتتبع بوضوح وتمايز ماسبق اثباته بالفعل · وفى الحق فن ما يعنيه هذا النقد الأخير هو عدم السماح بالاقدام على أية خطوة لاحقة فى البرهان اذا لم تكن مؤيدة بقواعد المنطق الاستنباطى · أمـــا النقد الأول فيعد مساويا للقول بعدم توكيد أى شىء مبدئيا ، اذا سمح بأى قدر ولو واهن من الشـــك ·

وهذا ينقلنا الى مسألة الشك المنهجى الشـــهير لديكارت · ويعتبر الموضوع الأساسى للتأمل الأول · فاذا أراد أحد الاهتداء الى نتائج يقينية تماما فيتعين أن لاتكون النتائج مستندة الى افتراضات تفتقر الى اليقين التام · وكمبدأ منهجى ، يقول ديكارت : « اذن علينا أن نصف بالزيف جميع هذه الاشياء التى قد نتشكك فيها» (٢١٩) · وما يعنيه ديكارت ليس وصف جميع هذه الأشياء التى يحتمل أن تتعرض للشك بالزيف ، وانما الاصـــح هو أن مايعنيه هو أن علينا أن لا نصف أى شىء من الأشياء بأنه حقيقى مالم يكن بمقدورنا أن نثبت « حقيقته » ، وحتى يتسنى لنا ذلك اعتمادا على برهان يبدأ مما هو محل شك فحسب ، وينتقل من خطوة لأخرى تكون كل منها صحيحة وفوق كل شك · ويرى أن ماسيبين من ذلك هو أننا سنكون قادرين فى النهاية على اثبات أغلب الأشياء التى نميل الى توكيدها فى المقام الأول ، الى أن يتسنى لنا تبريرها على النحو الذى بينه · ولايرمى شكه المنهجى الى هدم مطالب العالم ، ولكنه يهدف بالأحرى ، وكما ذكر فى بداية التأمل الأول ، الى أن تكون الخطوة الاولى فى هذه المحاولة ، « أى فى عملية البناء من جديد بدءا من الاساس ··· ومن ثم يتيسر لنا تشـــييد أساس راسخ وبناء دائم فى العلوم »(١٤٤) ·

فما هو اذن الشىء الذى يخفق فى الاستمرار فى البقاء بعد هذا الشك المنهجى المبدئى ؟ وماهو الشىء الذى يتعين وضعه بصفة مؤقتة ــ على أقل تقدير ــ موضع تساؤل ، وأن يطرح جانبا ؟ · ان ما جال بخاطر ديكارت فى البداية هو كل شىء « تعلمناه من الحواس ، أو من خـــلال الحواس » · وبعبارة أخرى ، جميع ظنوننا عن وجود تلك الأشياء وطبائعها التى تعرفنا عليها عن طريق حواسنا · وتتضمن جميع الاشـــياء التى اعتدنا اعتبارها مكونات العالم ، وأيضا أنفســـنا ، باعتبارنا أجزاء من العالم ــ كوجودنا الجسمانى · وأول سبب ذكره لطـــرح جميع ظنوننا المستندة الى شهادة حواسنا هو أننا نعرف جميعا أن حواســـنا تخدعنا

أحيانا ، فأحيانا نكتشف أن الأشياء مختلفة عما تراءت لنا أصلا · وأحيانا أخرى ، نكتشف أن كل ماهناك لايزيد عن هلاوس ، أو خيالات الأشياء ، أو أننا من تأثير نوع من الوهم ، قد ظننا أننا نرى شيئا · ويجادل ديكارت ويقول : « من الأحكم أن لانثق وثوقا كاملا فى أى شىء يكون قد خدعنا مرة من قبل »(١٤٥) فاذا أثبتت حواسنا أنها غير موثوق بها فى احدى المناسبات فكيف يكون بمقدورنا أن نتيقن من صدقها فى مرات أخرى ؟ وما أشبه هذه الحالة بحالة شخص ما إكتشفت انه كذب عليك ، فاذا أخبرك شيئا ما فى مرة أخرى ، فانك لن تكون واثقا بأن ما يذكره لك هو الصدق · ولما كان كل ما هو ضرورى هو توجيه أضأل قدر من الشك فى شىء ما والمطالبة بطرحه جانبا لو أريد الاهتداء الى اليقين ، لذا يتعين أن نطرح شهادة حواسنا جانبا لفترة ما ·

واتصف السبب الثانى بغلبة عموميته ، وقد ذكره ديكارت ، فى حالة عدم اقتناع أحد اقتناعا كاملا بالسبب الأول · فعلى الرغم من وجود حالات قد يبدو فيها من المحال تخيل خداع حواسنا لنا ، الا أنه فى غير استطاعتك التيقن فى أية لحظة معينة بأنك لست مستغرقا فى الحلم ، وأن ماتظن أنه حالة فعلية ما لجانب من جوانب العالم الذى تدركه بحسك لا يزيد عن كونه جزءا من حلم يراودك ، ومن ثم فانه لا يكون حقيقيا أو صحيحا على الاطلاق · ويشير ديكارت الى التجربة العامة التى نشعر فيها شعورا أكيدا بعد أن نكون قد حلمنا ، بأن ما حلمناه هو شىء حادث بالفعل ، ويحاجى ويقول : « ليست هناك أية علامات معينة بوسعنا الارتكان عليها للتفرقة بوضوح بين اليقظة والنوم » على الأقل فى أية مناسبة معينة من تجربتنا (١٤٦) · وهكذا يوجد هنا أيضا احتمال حدوث شك فى صحة شهادة حواسنا · وامكان الشك هو كل ما هو مطلوب لاستبعاد شهادة هذه الحواس كجانب من الأساس اليقينى الذى يسعى اليه ديكارت ·

ويتجه ديكارت بعد ذلك الى الى المنازعة بوجوب طرح حقائق الحساب والهندسة جانبا مهما كان اعتقادنا فى اتصافها بالوضوح والتمايز عند ادراكنا لها · فحتى القول بأن « حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوى خمسة »، والقول بأن للمربع اربعة أضلاع متساوية ، فانهما ليسا معافين من الشك · اذ يتساءل ديكارت : « أنى لى أن أعرف اننى لست موضع خداع فى كل مرة أضيف فيها العدد اثنين الى العدد ثلاثة ، أو عندما أحصى عدد أضلاع المربع » (١٤٧) ، ومهما بدا فى ذلك من ابتعاد عن الصواب ، فهل يستبعد أن يكون الله ، رغم اقتناعنا باتصافه بالخير الأسمى ، لم يحل دون قيام

شيطان خبيث يتصف بقدر كبير من القوة وبالقدرة على الخداع قد استعمل جميع قدراته لخداعى » (١٤٨) ان مثل هذا الشيطان البالغ القوة قد دفعنى الى تصور اننى ادرك اشياء معينة بوضوح وتمايز ، وان كان هذا التصور ليس حقيقيا البته · فاذا كان ليس من المستبعد أن أتصور مثل هذه الأشياء ، لذا فليس فى مقدورى ان اتيقن اذا لم يوجد برهان يثبت العكس أن الأمر ليس كذلك · ويستخلص ديكارت : « عدم وجود شىء ما اكون قد اعتقدت فى صحته من قبل ، ليس بمقدورى ، بمعنى ما ، أن أشك فيه ··· لأسباب قوية للغاية بعد بحثها بحثا ناضجا » (١٤٧ ـ ١٤٨) ·

فكيف سيفلح ديكارت فى التخلص من مأزق الشك الذى تورط فيه ، فيما يبدو ؟ · وكيف يتيسر لأى نوع من المعرفة أن يكون ممكنا على الاطلاق ؟ وتجىء اجابة ديكارت على ذلك فى التأمل الرابع وفى الجزء المناظر لذلك فى كتاب « المبادىء » ، بأن المعرفة الحقة ميسورة اذا اقتصرنا على الأحكام المستندة على المدركات الواضحة والمتمايزة · فمن المستطاع برهنة تعذر الدفاع عن افتراض وجود هذا الشيطان الخبيث واثبات أن هناك الها ، والاله خير ، ومن ثم فانه لايتصف بالخداع · ولما كان ليس مخادعا ، كما يبين من تزويده لنا بملكة تكوين الأفكار الواضحة المتمايزة ، لذا فمن الحقيقى أن ماندركه بوضوح وتمايز انما هو اشياء حقيقية ·

والسبب الذى دفعنى الى القفز قدما الى التأمل الرابع هو اننى أردت الكشف عن مشكلة سوف تبدو واضحة للعيان من الملاحظات التى ذكرها عن حقائق معينة مثل حقائق علم الحساب فى التأمل الأول ، حتى وان كنت لم أنظر بعد فى براهينه عن وجود الله وخيريته · فاذا رئى أن شهادة حواسنا ، وأيضا معرفتنا وما أشبه (والتى لاتستند على حواسنا ، ولكنها تستند على افكارنا الواضحة المتمايزة) لا يمكن الوثوق بها ، واذا كان مبرر ذلك هو عدم امكان تيقننا من أن شيطانا خبيثا أو وهن طبيعتنا هو الذى دفعنا الى وصف ما هو ليس بالحقيقى بالوضوح والتمايز قبيل اهتدائنا الى برهان لاثبات وجود الله وخيريته ، أو أن هذا قد حدث من اثر وهن طبيعتنا ، فمن أين اذن اهتدينا الى مثل هذا البرهان ، الذى يتعين أن يكون محصنا من احتمال الشك والخداع ؟ اذ يتوجب أن يستند مثل هذا البرهان على افكار واضحة ومتمايزه ، كما سنرى · غير أنه اذا لم يكن بمقدورنا أن ندرك ضرورة عدم الوثوق فى افكارنا الواضحة والمتمايزة حتى نهتدى الى مثل هذا البرهان · فى هذه الحالة ، فانه لن يكون

باستطاعتنا الحصول على مثل هذا البرهان الذى يتوافر له معيار عـــدم التعرض للشك فى المقام الأول ، والا فان الحجة ستقع فى دور ، بمعنى أننا افترضنا شيئا ما تعتمد صحته على نتيجة الحجة ٠

وفى ظنى أن هذه صعوبة لم يوفق ديكارت فى تذليلها ، أو على أقل تقدير لم يكن باستطاعته تجنبها الا اذا قام بتحديد مطلبه الأصلى وتقييده عن ما يقبل الشك فى شهادة الحواس ، وبافتراض امكان الاعتماد على أفكارنا الواضحة والمتمايـزة دون حاجـــة الى البدء باثبات وجود الله وخيريته ٠ نعم ان هذا الافتراض ـ كما رأى ـ لسنا مؤهلين للقيام به ، اذا كانت غايتنا هى الاهتداء الى يقين كامل ومطلق ٠ اذ من المؤكد أنـــه ربما بدا أنه من المحتمل أن يكون مانتصور أننا ندركه بوضوح وتمايز ليس شيئا حقيقيا فى واقع الأمر ، ان هذه أول اشارة واضحة الى أنه بينما لايتعين علينا الا نتبع موقفا تشككيا كاملا ، فان بوسعنا أن نحسم هذا الوضع باتخاذ موقف أقل نوعا من موقف التيقن المطلق الذى طالب به ديكارت ٠ فاذا كان علينا أن نبدأ بافتراض شىء ما ، فاننا سنكون قد اخترنا الاختيار الاسوأ ـ بالتأكيد ـ اذا نحن بدأنا بافتراض امكان الاعتماد على ماندركه بوضوح وتمايز ، وان كان هذا افتراضا ، حتى وان سمح لنا اقامة شىء شبيه له ،. اذا أردنا الانطلاق بأفكارنا على الاطلاق ٠

العقـل والجســـم

وأنتقل الآن الى فهم ديكارت لطبيعته (والتى يفترض أنها طبيعتنا جميعا أيضا) ، والى العلاقة بين العقل والجسم والاسباب التى حثته الى اتخاذ الموقف الذى اتخذه فى هذه النواحى ٠ غير أن هذه المسألة لـــم تكن المسألة التى طرحها فى بداية التأمل الثانى ٠ اذ يرجع ظهور هذه القضية فى هذه النقطة الى البرنامج العام الذى وضعه لاعادة بنـــاء معرفتنا على نحو يجعلها يقينية كلية ٠ ولقد أرغمته خطته المنهجية فى الشك النسقى الى توجيه انتباهه الى عملية التفكير والعقل المفكر ٠ فلقد شعر أنه فى هذا الموضع فحسب سيتمكن من وضع الأسس التى ستساعده فى نهاية المطاف على تدعيم بنيان معرفتنا بالله والعالم بوجه عام ٠

ولقد بدأ التأمل الثانى من حيث انتهى التأمل الأول بالقول :

« سأتابع كلامى بأن أطرح جانبا كل مايفترض وجود أوهى قدر من الشك فيه ·· الى إن اقابل (اصادف) شيئا ما يتميز بيقينيته » (١٤٩) ·

اذ انه لو بدأ بشىء ما يفتقر الى اليقين ، فان أى شىء سيستند اليه سيفتقر الى اليقين أيضا · ولكنه اظهر جانبا كبيرا من التفاؤل فيما يتعلق بما سيكون فى مقدوره تحقيقه لو امكنه العثور على شىء ما يتميز بيقينه الذى « يساعدنى على اكتشاف شىء واحد فقط يتميز باليقين وعدم تطرق الشك اليه » (١٤٩) · لقد كان ديكارت مندفعا نوعا فى هذا القـول · وقال : « سيكون من حقى أن اتوقع أعظم الآمال لو وفقت بالقدر الكافى الذى يسـاعدنى على اكتشـاف شـىء واحد يتميز باليقـين » فلربما اتضح أن لاشىء على الاطلاق سيترتب على الشىء الوحيد الذى لا يقبل الشك الذى اكتشف · فاذا بدأنا ببيان بسيط عن معنى الهوية الذاتية كقولنا مثلا : ان « أ = أ » ، أو « انا هو أنا » أو « الوردة هى الوردة » ، فاننا قد نشعر أننا قد امسكنا بشىء ما يتميز بحقيقته وعدم قابليته للشك ، وان كنا لن نكون قادرين على التحرك لمسافات طويلة بعيدا عنه اعتمادا على ما جاء فى هذا القول بالذات ، وباختصـار فان « آمال ديكـارت العريضة » قد اعتمدت فى الواقع على استبصاره المتأخر (أو هكذا افترض فى أقل تقدير) بأن اليقين الذى اهتدى اليه سيمكنه من تنفيذ برنامجـه الخاص باعادة بناء المعرفة ·

وما يثير الدهشة ، بعد أن سلمنا بأهمية خطوته الأولى ، مـدى ضآلة التفسير الذى خصصه ديكارت لها فى كتاب « التأمـلات » وكتاب « المبادىء » على السواء · وفى واقع الأمر ، ان كل ماذكره فى كتـاب المبادىء لم يزد عن الآتى :

« ليس بمقدورنا أن نشك فى وجودنا ، ونحن موجودون ، أثناء قيامنا بالشك ·· اذ ثمة تناقض فى تصور ان من يفكر لا يكون موجودا فى نفس الوقت الذى يفكر فيه · ومن ثم فاننا نهتدى الى النتيجة الآتية ! انا أفكر ·· اذن فانا موجود (Cogito ergo sum) وتكون هذه النتيجة على رأس اليقينيات جميعا » (٢٢١ ـ المبادىء .VII ·

ولقد ذكر القليل فيما بعد ، وان لم يتجاوز ذلك النزر اليسير فى التأمل الثانى عندما اشار الى تخوفه فى التأمل الأول من امكان وجود شيطان خبيث بالغ القوة يستعمل كل قدراته لخداعى ·· وقال :

« بغير شك وحتى اذا خدعنى فاننى سأكون موجودا أيضا . فلندعه يخدعنى كما يحلو له ، الا أنه لن يستطيع أن يحولنى الى لاشيء ما دمت أتصور اننى شيء ما ... (وهكذا) فان علينا أن نهتدى الى النتيجة القاطعة بأن قضية « أنا أفكر . اذن فأنا موجود » هى بالضرورة صحيحة فى كل مرة أجهر بها ، أو فى كل مرة تجول فى خاطرى » (١٥٠) .

ان هذا هو كل ما قاله . وفوق هذه الصخرة (أن صح القول) تابع انشاء نسقه . نعم انه لم يذكر ما هو أكثر لأنه ظن أن مقصده واضح للغاية ، ولايحتاج الى المزيد من الايضاح ، وليس من شك أنه فى المبدأ العاشر قد اعترف أنه يتعين وحتى يبدو هذا الكلام ذا معنى :

« فان علينا أولا أن نعرف ماهى المعرفة ، وماهو الوجود ، وما هو اليقين ، واذا أردنا أن نفكر فان علينا أن نتمتع بالكينونة .. وما أشبه ولكن ولما كانت هذه الأفكار من الخواطر البالغة البساطة ، فاننى لا أظن أنها تستحق التسجيل » (٢٢٢) .

على أن هذه المشكلة أخطر مما اعتقد ديكارت ، على مايبدو . فلقد استبعدها باستخفاف ــ كما يفعل الفرسان ــ عندما قال ان هذه التصورات تتصف بقدر كبير من البساطة يجعلها لاتستاهل الذكر ، غير انه ما لم يوضح ماتعنيه كلمة « وجود » ، فانه سيتعذر فهم مانقصده بقولنا « أنا موجود » ، وهل يصح القول بأننا قد ذكرنا شيئا ذا بال بقولنا ذلك . ولن يسهل المرور مر الكرام على الأسئلة الخاصة بماهية القيمة التى تنسب للمعرفة واليقين دون أن نلفى أنفسنا فى غياهب الظلمات لا ندرى ما الذى يحاول ديكارت أن يحققه ، أو نرى أننا قد افترضنا أشياء طبقا لمعياره ليس لنا الحق فى افتراضها فى البداية . ولنبحث فيما تعنيه كلمة معرفة على سبيل المثال . ان المعرفة كثيرا مايفسرها ديكارت بالرجوع الى مايناظرها من أفكارنا عن العالم ، والصورة التى يبدو بها العالم بالفعل . ويتصورها ديكارت الى حد كبير كذلك . غير أن تفسير المعرفة على هذا النحو يعنى تفسيرها بالرجوع الى افتراضات معينة عن أنفسنا والعالم وعلاقتنا بالعالم . وهى افتراضات ، تبعا للأسس التى استند اليها ديكارت لسنا مؤهلين مبدئيا لافتراضها . ولربما رد ديكارت على أية اعتراضات من هذا القبيل بأنه قادر على التغلب على هذه المشكلات ، ولكن وحتى اذا كان فى مقدوره ذلك ــ وليس هناك اتفاق بين الفلاسفة على أى حال على

أنه قادر على ذلك ــ فقد كان من واجبه على الأقل تقدير أن يعترف بأنه ملزم ببيان كيف أمكنه التغلب عليها ·

ولكن فلنفترض ان باستطاعته التغلب عليها ، فان ما قصده أساسا بافتراض « الشيطان الخبيث » هو انه حتى اذا كان قد تعرض للخداع وبصورة لا لبس فيها فيما اعتقده عن الأشياء والرياضيات وما اشبه ، الا أنه مازال « يفكر » ، ومازالت لديه افكار حتى وان لكانت هذه الأفكار لاتناظر أى شىء على الاطلاق ، ومادام يفكر ، فلا يصح القول انه غير موجود · اذ لو كان ذلك كذلك ، لما استطاع أن يفكر ·

ان هذا يبدو أمرا مستصوبا بقدر كاف ، وان كنا نعتقد انه كان من واجب ديكارت أن يقول أنه اكتشف الآن حقيقتين لاتقبلان الشك : الأولى ــ أنه عندما يفكر فى أى شىء ــ سواء أكان مخدوعا أم لا ــ فانه يفكر · والثانية ــ وهى مستمدة من الحقيقة الأولى ، أنه عندما يفكر ، فلابد أن يكون موجودا · (ويتعين أن يلاحظ انه يستخدم مصطلح « يفكر » بمعناه الواسع للاشارة ــ كما قال صراحة فى المبدأ التاسع ــ الى كل مانعى أنه يعمل بطريقة فعالة بداخلنا ، بما فى ذلك جميع حالات الفهم والارادة والتخيل والشعور · ويتضمن الشعور «الأحساسات» الخارجية (المدركات الحسية) وأيضا الاحساسات الداخلية » · فلقد فسرت جميع هذه الأشياء كحادث أو تجارب فى تيار شعورنا ·

ولكن هنا يثار سؤال آخر يحتمل أن تكون له نتائج خطيرة : ما هى المبررات التى لدى ديكارت ودفعته الى اتخاذ قضية « أنا أفكر » كنقطة بدء له ؟ · فمن الحق أن قواعد النحو عندنا تدعو الى وجوب احتياج المحمول الى موضوع ، وقد جرت العادة على الاعتقاد بأن وجود « التفكير » يستلزم وجود « من يجرى هذا التفكير » · فمن الافتراضات الفلسفية العريقة أنه لا وجود لفعل بغير فاعل · ولكن هل من حق ديكارت أن يقبل هذا الافتراض ؟ لقد كان من واجبه أن لا يقبله اذا سلمنا بأنه ينوى عدم قبول أى شىء لا يتمتع باليقين الكامل اللهم الا اذا حمل الافتراض المعاكس لذلك تناقضا ، أو مالم يكن قد أدرك أن الفاعل يقوم بالتفكير اعتمادا على نفسه البينة الذاتية بأنه يدرك الأحداث الواعية أثناء حدوثها · وبمقدورنا أن نتحداه فى الحالين · فليس من البين احتواء معنى الفعل بدون فاعل على تناقض ذاتى · ولربما أمكن الاشارة (مثلما فعل هيوم فيما بعد) الى أنك عندما تقيد نفسك بوصف ماتعيه فانك ستهتدى الى

جميع الاشياء من اشكال وتصورات واوجاع ورغبات · وهلم جرا ··
ولكنك لن تهتدى الى أى نوع من الأنا او « العقل » او « النفس » التى تدرك الاشكال والالوان ، والتى تفكر فى التصورات والمشاعر والأوجاع ، والتى لديها رغبات ، وباختصار فقد يكون من المؤكد ومما لاشك فيه أن التفكير بمعناه الواسع الذى تصوره ديكارت كان جاريا · ولكن هل من المؤكد (أيضا) « اننى افكر » · وربما يميل المرء الى القول هنا ان مجرد قولك « ذلك » تكفى لافتراضك أن هذا التفكير جار بحيث لايكون من حقك أن تفعل ذلك اذا قبلت مطلب ديكارت برفض كل شىء ليس بعيدا عن الشك بصفة مطلقة ·

ومع هذا فمن الحق أن مايقوله ديكارت يتجاوب هو « والمفهومية الدارجة (*) · Common sense بدرجة كبيرة · فهو يوحى بأنك اذا ارتضيت اتباعه الى هذا الحد ــ وكثيرون يميلون الى ذلك بلا شك ــ فانك ستحصل على بعض نتائج مثيرة للاهتمـــام ، فبعد أن بدأ ديكارت بافتراض أنه قد استطاع اثبات أنه موجود ، وأنه كائن ، اتجه الى التساؤل عن ماهيته · وجاءت اجابته عن هذا السؤال مرتبطة ارتباطا مباشرا نوعا بما سبق أن قاله بالفعل · (ولقد ذكرت مرتبطة ارتباطا مباشرا نوعا لأن نتائجه قد استندت الى افتراضات عديدة وهامة نوعا أيضا) · ولابـــد أن يلاحظ أن ديكارت قد طرح نفس المعايير عندما ناقش طبيعة « الأنا » التى اكتشف أنها موجودة مثلما فعل عندما اثار لأول مـــرة السؤال الخاص بما بمقدورنا أن نعرف ، يعنى معيار اليقين الكامل وعدم التعرض لأى شك · وقد قال :

« سأبحث من جديد ما اعتقد أنه ماهيتى أنا ··· ومن بين ظنونى السابقة سأستبعد كل ما يتعرض للنسخ حتى ولو بقدر هين اعتمادا على المبررات المتعلقة بالبرنامج والمنهج معا التى طرحتها حتى لايتبقى أى شىء سوى مايتمتع بصفة مطلقة باليقين وعدم القابلية للشك » (١٥٠) ·

(*) اهتديت الى الترجمة العربية لهذا المصطلح بعد اطلاعى على كتـاب Reason & Commonsense تأليف R.G. Mayor فالعقل Reason يدل على طريقة فى التفكير تهتدى الى نتائجهـــا اعتمـــادا « على خطوات يكون على دراية بها · أما المفهومية الدارجة Common Sense فتمثل ملكة تهتدى الى نتائجها دون دراية بالخطوات التى اتبعتها على نحو قريب لما نعرفه فى حالة الحدس · والنوع الأول يحدث فى حالة العلم بوجه خاص · أما النوع الثانى فقد يحدث أحيانا فى الفلسفة ولكنه يمثل طريقة تفكير العوام (المترجم) ·

لقد بدأ ديكارت بفهم طبيعته على الطريقة الدارجة مثلما يفعل معظم الناس الآن . فنحن عندما نتحدث عن أنفسنا نتصور أن لدينا أجساما ولدينا عقولا . ونحن ننزع الى الاعتقاد بأن نفوسنا تمثل شيئا أشبه بالوحدة بين حدين (الجسم والعقل) ، ومن ثم فأن ديكارت يقول :

« فى المقام الأول فاننى أتصور أن لدى نفسى ، كل هذا الجهاز المؤلف من أعضاء مكونة من لحم وعظام . أى ما أصفه بكلمة جسم .. وبالاضافة الى ذلك فاننى أرد جميع الافعال كالمشى والشعور والفكر الى النفس . ولكنى لن أتوقف لابحث ماهية النفس » (١٥١) .

واختلف ديكارت عن الفلاسفة عندما لم ينته الى رد العقل الى الجسم أو رد الجسم الى العقل . وعوضا عن ذلك ، ذكر أنه من الحق أن لدينا عقولا ، كما أن لدينا أجساما . والشيئان لايعدان فى نهاية المطاف شيئا واحدا ، ولكنهما بالأحرى نوعان مختلفان من الشىء ، لايرد أى منهما للآخر ، ويوجدان فى وحدة وثيقة . ان هذا الموقف ، والذى قد يكون أو لايكون من بين جوانب نظرة « المفهومية الدارجة » Common Sense – وان كان بالتأكيد يمثل النظرة المسيحية التقليدية – قد جرت العادة على تسميته « بالمذهب الثنائى » ، والحق أن ديكارت قد ذهب خطوة أبعد عندما ذكر أن هذه الوحدة ليست مشاركة بين ندين متساويين . فبينما أصر على القول بحقيقة الجسم ولارديته ، فانه اعتقد أيضا أن الجسم مجرد شىء « لدى » . أما العقل أو النفس – فهما وحدهما الدالان على « الأنا » ، أو على أقل تقدير فانه فى محاجاته قد ذكر أن الأنا التى تبين أنها موجودة عن طريق الكوجيتو هى أساسا العقل ، أى العقل المنفصل والمتمايز عن الجسم (وهذه نقطة أخرى اتفق عليها هو والنظرة المسيحية التقليدية) هو وحده القادر على الوجود مستقلا عن الجسم .

ولقد استندت نتيجته التى انتهت الى هذا الرأى على جملة افتراضات ذكر أحدها بالفعل : أولا – من المتعذر – فى نظره – تصور وجود فعل بلا فاعل ، «فكر بغير ذات مفكرة . أو كما قال كثيرا شيئا مفكر أو جوهر» .

ثانيا – افترض ديكارت أن المادة المجردة أو الجوهر الممتد غير قادرة على الفكر ، فاذا كان الشىء مجرد جوهر ممتد فانه من الأمور البينة فى ذاتها – فى نظره – أن لايكون بمقدور أحد القول بأنه يفكر أو يتخيل أو يتصور أو يريد . والعكس ، فمن الأمور البينة فى ذاتها – فى نظره

أيضا ـ أن أى شىء قد تبين أنه يفكر لا يمكن أن يـسكون جوهرا ممتدا فحسب ، ولكنه بالأحرى سيكون فى أدنى حالاته جوهرا مفكرا أيضا ٠

ثالثا ـ افترض ديكارت أنه اذا أمكن تصور شيئين مستقلين كلا منهما عن الآخر سيكون بامكانهما الوجود مستقلين كل منهما عن الآخر ٠ واذا أمكن تصورهما مستقلين فانهما سيكونان مختلفين بعضهما عن بعض وعلى حد قوله : « يكفى أن يكون باستطاعتى ادراك انفصال شىء ما عن الآخر بوضوح وتمايز لكى أتيقن من أن احدهما يختلف عن الآخر» (١٩٠)٠

هذه هى افتراضاته الأساسية ٠ واذا سلمنا بها ستكون حجته سليمة ، ومؤداها هو : ان مايتبع واقعة أننى افكر ، هو اننى موجود ، غير أن مايتبع ذلك فى الحق لن يتجاوز وجودى كشىء مفكر أو كذات واعية ٠ فعلى الرغم من اننى قد أتصور ان لى جسما ، فانه بالاستطاعة تصور اننى قد خدعت فى هذه الناحية ٠ فلا يستبعد مثلا أن لا أكون ماهو أكثر من شىء مفكر ، ولكن الشيطان الخبيث أو أية قوة مجهولة أخرى داخل كيانى المفكر قد أحدثت هذه التجارب التى استندت عليها فى استنتاجى بأننى أنا أيضا شىء ممتد ، يعنى له جسم ٠ ومن هنا فلا يتبع ذلك اتباعا أكيدا تاما أن يكون لى وجود جسمانى استنادا على واقعة اننى أفكر ، مثلما يتوافر لى وجود واع ٠ ولما كانت هذه النتيجة لاتتبع بالضرورة ، ولما كان ديكارت « لن يسمح الآن بأى شىء ليس حقيقيا بالضرورة لذا فانه اسـتخلص القول : « كى أتوخى الدقة فيما أقول فاننى لا أزيد عن شىء يفكر ، يعنى عقل أو نفس ٠٠ » (١٥٢) ٠

وباستطاعتى أن أتصور شـيئا مفكرا أو جوهر مفكرا ، ليس له امتداد ، يعنى ليس له امتداد جسمانى ٠ فلا تناقض ذاتى فى هذا المعنى ٠ ولا وجود فى معنى الشىء المفكر لأى افتراض مسـبق لوجود ممتد ٠ فحواسى تعرفنى إن لدى وجودا ممتدا ، غير أنها غير موثوق بها ، لأسباب سبق ذكرها فى « التأمل الأول » وأعيد ذكرها فى « التأمل السادس » ٠ وباختصار ليس من مقومات معنى الشىء المفكر ان يكون ممتدا بالضرورة أيضا ٠ ولما كان بالاستطاعة تصور شىء مفكر ليس شيئا ممتدا ، ربما كان يكفى أن أكون قادرا على ادراك شىء واحد بمعزل عن الآخر بوضـوح وتمايز لكى أتيقن من أن أحدهما مختلف عن الآخر » ، فان مايتبع ذلك هو أن « الأنا » التى اكتشفت أنها موجودة ستكون أساسا شيئا مفكرا فى فترة زمنية ٠ وعلى حد قول ديكارت :

« من هذا يتضح أنه لما كنت أعرف عن يقين أننى موجود · وفى الوقت نفسه ، لم الحظ أن هناك شيئا آخر ينسب بالضرورة الى طبيعتى أو ماهيتى · وبعد أن استثنيت كونى شيئا مفكرا ، فاننى استخلصت بحق أن ماهيتى تتألف فقط من حقيقة أننى شىء مفكر أو جوهر ماهيته الوحيدة أو طبيعته الوحيدة هى أنه يفكر » (١٩٠) ·

وربما كان من الحق أن لدى جسما ، ومن هنا يستطرد ديكارت ويقول « أنه ـ على أقل تقدير ـ فى هذا العالم يصح القول بأن لدى جسما · ولكن ولما كان لدى ـ من ناحية ـ فكرة واضحة ومتمايزة عن نفسى ، ونظرا لأننى مجرد شىء مفكر وغير ممتد ، ولما كنت ـ من ناحية أخرى ـ أملك فكرة متمايزة عن الجسم باعتباره شيئا ممتدا وغير مفكر وحسب ، لذا سيكون من الميقون منه أن هذه الأنا ··· متمايزة تماما على الاطلاق من جسمى ، وبمقدورها أن توجد بغيره » (١٩٠) ·

نكتفى بما جاء فى هذه الحجة · فهى كما أشرت حجة صحيحة اذا سلمنا بأن الكوجيتو قد أثبت وجودى كذات مفكرة · واذا سمحنا أيضا بالافتراضات التى سبق أن ذكرتها · ومن ثم فاذا أريد انتقاد هذه الحجة فان هذا النقد سينصب على افتراضات ديكـــارت ، وليس على منطق استدلاله الذى يجب فحصه · ولقد سبق أن ذكرت أنواع الأسئلة التى قد تثار فيما يتعلق بالكوجيتو ، وبقى أن نذكر كلمة عن افتراضاته الأخرى · وهنا بالاستطاعة القول أنه بينما زعم ديكارت فى التأمل الأول أنه قد محا تماما جميع ظنونه الباكرة ، وأنه قد تشكك فى كل شىء يمكن الشك فيه ، الا أنه ـ فى الحق ـ لم يفعل ذلك ـ فلربما رغب المرء فى الاشارة الى أن كل افتراض من الافتراضات التى ذكرتها فى حاجة الى تبرير · ولايصح أن توصف بأنها حقيقية وبينة فى ذاتها ، ومن ثم فيتمين اضافتها الى المسائل الأخرى التى تشكك فيها · وبطبيعة الحال ، فأننا اذا اخضعنا هذه الأشياء للتساؤل ، فان الحجة لن تكون وافية ، ولن يتبقى لنا أى شىء غير عبارة Cogito ergo sum وحدها ، ان صح أنها ستبقى حقا ·

ولم يفحص ديكارت هذه الافتراضات ، لا لأنه عمد الى الخـداع ، وانما لأنها كانت بالاحرى من الافتراضات الأساسية فى الفكر الوسيط بحيث لم يخطر بباله أنها افتراضات تحتاج الى تبرير ، بل ولعلها افتراضات لا يمكن قبولها · ولقد ابتعد ديكارت عن الفكر الفلسفى الوسيط فى برنامجه ابتعادا له مغزاه ، واقترح منهجـــا ، ولكنه اســـتمر يســـلم بعدد من

البديهيات الأساسية للغاية فى الاستدلالات الوسيطة (وبوسعنا أن نصادف أمثلة أكثر من هذا النوع فى براهينه عن وجود الله) • وبقى أن يقوم الفلاسفة اللاحقون بملاحظة أن المنهج الذى اقترحه ومعايير المعرفة التى طرحها ستبخس مزاعم الكثير من ظنوننا النابعة من المفهومية الدارجة ، وستكشف أنها ليست معرفة حقة ، كما أنها ستحط من قدر الكثير من البديهات الأساسية للافتراضات التى استمر محتفظا بها • ان هذا لايثبت أنها خاطئة بالفعل ، انه يبين فقط أن منهجه المقترح ومعاييره المقترحة ـ سيترتب عليها عواقب لم يتوقعها ديكارت •

بطبيعة الحال ، بمقدورنا أن نتصور صحة هذه الافتراضات حتى وان تعذر اخضاعها لنوع المبررات التى يطالب بها ديكارت كما أنه من المباح لنا أن نرفض محاولة الاهتداء الى يقين كامل ، والنظر الى كل شىء ليس موضع شك بصفة مطلقة على أنه زائف ، ولربما كان بوسعنا أن نخفض نظرنا قليلا ونرى وجوب عدم تطبيق معايير الهندسة على معرفتنا بالواقع • ان هذا الاجراء قد يساعد على أية حال على فتح الطريق أمام اعادة السماح بقبول نوع الافتراضات التى يطلبها ديكارت • غير أنه قد يتضح أيضا أنه بينما يتعين علينا أن نطرح افتراضات أساسية معينة ، فاننا قد لانقرر اتباع الافتراضات التى وضعها • واذا ارتضى أحد ذلك فانه قد يقر النتائج التى جاء بها ديكارت • أما اذا لم يرتضيها ، فانه قد يهتدى الى غيرها •

وأنتقل الآن ـ بعد توخى الايجاز ـ الى تصور ديكارت لطريقة ارتباط العقل والجسم فى سياق نظرته اليهما كجوهرين متمايزين أساسا : أحد الجوهرين جوهر مفكر غير ممتد ، والآخر جوهر ممتد غير مفكر • والجوهران قادران على الوجود مستقلين كل منهما عن الآخر • ويرى ديكارت الجسم كشىء شبيه بالآلة ، وجاء استعمال كلمة آلة صراحة فى نقاط عدة فى كتاب « التأملات » • والجسم شىء يتشابه أساسا هو وأشياء أخرى فى العالم • فوجوده وطبيعته قد تم اثباتهما طبقا لنفس الأسس وفى نفس الوقت الذى تم فيه اثبات تلك الأشياء الاخرى من العالم • (وسوف أبحث فيما بعد فى هذا الفصل حجته عن وجود الجسم عندما أتحدث عن الطريقة التى اتبعها للاهتداء الى النتيجة القائلة بأن الجواهر الممتدة موجودة بوجه عام) • ان هذين الجوهرين ـ العقل والجسم ـ مرتبطان برباط وثيق للغاية ، كما شاء ديكارت القول (١٩٠) • وعندما نتحدث عن طبيعة « الانسان » ، فاننا نشير الى هذا الترابط بين

العقل والجسم · هكذا قال ديكارت « عن طبيعة الانسان باعتبارها مؤلفة من عقل وجسم » (١٩٨) · فلم يكن محض صدفة أن ارتبط أنا ـ عقلى ـ بجسم فى هذه الحياة ، لأن الله قد أمر بذلك على أية حال ، أى أن لا أوجد الا مرتبطا بجسم ·

بيد أنه من الواضح أن هناك شيئا أشبه بالمشكلة هنا ، وكان ديكارت على دراية بها ، وحاول حلها · فاذا كان الكائن البشرى يجمـــع بين جوهرين متمايزين ، أحدهما ممتد ولكنه غير مفكر ، والآخر مفكر ولكنه غير ممتد ، واذا كان كل منهما يؤثر فى الآخر ، كما اعترف ديكارت بذلك ، فكيف تسنى لكل منهما التأثير فى الآخر ؟ كيف يستطيع شىء ما يدور فى العقل احداث حركة جسمانية ؟ وكيف يترتب على شىء مايؤثر فى الجسم حدوث شىء ما يحدث فى العقل ؟ ·· ويالها من مشكلة بالغة الصعوبة وبخاصة بعد أن فرق ديكارت بين الجوهرين على نحو ساعد على استبعاد الكيفيات الأساسية للطرف الآخر · وجاء حله الشهير ـ أو السىء السمعة بمعنى أصح ـ مثيرا للضحك الى حد ما · اذ اعتقد أن الجوهرين يتصلان ببعضهما ببعض فى الغدة الصنوبرية ، وفيها يدفع العقل الكائـن العضوى دفعة خفية تترتب عليها دفعات عصبية ، وينتهى الأمر بحركـة الجسم ، ومن خلال هذه الحركات ، تنتقل الدفعات الفيزيائية الى العقل · وزاد من عدم مقبولية هذا الحل أن لا يحرك الآلة غير الآلة ، فاذا كان العقل حقا غير ممتد ، فانه لن يتحرك بأى تأثير تحدثه الآلة · ولقد اضطر ديكارت الى التمادى فى هذه الحماقات ، لأنه كان فى حاجة الى تفسير كيفية تفاعل العقل والجسم · على أنه اذا لم يوجد تفسير أفضل لتوضيح كيف يحدث هذا التفاعل ، فان حقيقة حدوث هذا التفاعل ستكون حجـــة قاطعة بالفعل ضد نوع الثنائية المتطرفة التى اعتنقها ديكارت ·

طبيعة الله ووجوده

وبعد أن اثبت ديكارت انه كائن ، ورضى عن هذه النتيجة ، واثبت من هو أساسا (شىء مفكر) ، فانه شرع فى « التأمل الثالث » فى زيادة امتداد معرفته · غير أنه اصطدم على الفور باحدى المشكلات · فما لم يستند الى أفكاره الواضحة والمتمايزة ، فانه سيعجز عن مد نطاق معرفته · على أن افتراض « الشيطان الخبيث » لم يكن قد وارى التراب بعد ، كما أنه لم يثبت بعد امكان الاعتماد على أفكاره الواضحة المتمايزة ، ومن ثم رأينا ديكارت يقول :

« لابد أن أبحث مسألة وجود الله بمجرد أن تسنح الفرصة لذلك ، فاذا اكتشفت أن هناك الها سيتعين على أن أبحث هـل يحتمل أن يكون مخادعا • فاذا لم أهتد الى معرفة هاتين الحقيقتين (يعنى أن الله موجود ، وانه ليس مخادعا) ، فانني لن أرى امكان تيقني من أى شيء (يعنى أى شيء آخر خلاف انني موجود وانني شيء مفكر) (١٥٩) •

وهكذا يكون ديكارت قد رأى أن نجاح عمله بأسره لاعادة انشـاء معرفتنا يتوقف على قدرته على اثبات وجود الله ، وأن الله ليس مخادعا • أما كيف افترض أن هذا سييسر له النجاح فى تحقيق برنامجـه فمسألة سأناقشها فيما بعد • ومع هذا فانني سأبحث ـ أولا ـ حججه الخاصة بوجود الله وطبيعته • فمن ضرورات برنامجه أن تكون هذه الحجج أكيدة بصفة مطلقة وثابتة بما لايدع مجالا للشك • فليس باستطاعة أى شيء يتبع افتراض وجود الله وخيريته أن يكون مؤكدا الا اذا أمكن اثبات أن وجود الله وخيريته أمر أكيد • وما يبحث عنه ديكارت هو يقينية معرفتنا بأسرها • وهذا يفسر العلة وراء تركيزه الكبير على اثبات وجود الله ، مما أدى الى شعور بعض الناس بالضيق كما حدث للفيلسوف الوجودى كيركجورد (فى القرن التاسع عشر) على سبيل المثال •

وعرض ديكارت ثلاثة براهين من هذا النوع • اثنان منها جاءت فى «التأمل الثالث» • وجاء البرهان الثالث فى « التأمل الخامس » • وسأبحثها بنفس الترتيب الذى قدمه ، ثم أنتقل الى البراهين التى عرضها عن طبيعة الله • وسينصب مخططى الأساس على كشف النقاب عن الافتراضـات الحاسمة التى استندت اليها براهينه من أجل اثبات صحتها تاركا للقارىء والفلاسفة الذين أخاطبهم مهمة تقييم مدى صحة هذه الافتراضات تبعـا لذلك • لربما بدت أكثر هذه الافتراضات غريبة نوعا ، لأنها ليست من الافتراضات التى اعتدنا طرحها • ولكن هنا أيضا يلاحظ أن من سبقوه ومن عارضوه قد سلموا تسليما كاملا بها ، ولم يخطر ببال ديكارت قط انه قد افترض شيئا ما احتوى على أية هنة من الهنات الحافلة بالمشكلات •

البرهان الأول

يبدأ ديكارت بالتفرقة بين افكار الأشياء والأحكام المتعلقة بالاشياء فلقد تكون لدى على سبيل المثال فكرة عن القنطورات فى (الأسـاطير اليونانية) دون أن أصدر حكما على وجود القنطورات أو عدم وجودهـا •

واذا نظر للفكرة على هذا النحو فحسب ، فانها لن تكون صحيحة أو باطلة • ولن يثار احتمال التعرض للخداع والخطأ مادام الأمر يقتصر على وجودها فى ذهنى • ان هذا الاحتمال لايظهر الا عندما أخاطر باصدار حكم يتعلق بوجود شىء لدى فكرة عنه ، وعن علاقته بالموجودات الاخرى •• وهكذا • ومن بين الأفكار التى يذكرها الى جانب افكاره عن القنطورات والبشر والصخور والمقاعد فكرة الله ككائن كامل أسمى • ان هذه الأفكار هى مجرد افكار معطاة فحسب ، أما مسالة وجود أشياء مناظرة لها فمسالة لم يتم تاكيدها بعد ، ولكن ديكارت متيقن من أن لديه هذه الأفكار •

فهل تتساوى كل فكرة من هذه الأفكار هى والأفكار الاخرى ؟ يحاجى ديكارت ويقول أنها لاتتساوى • وكل مايعنيه بذلك هو انها تختلف من حيث جزئياتها ، كأن تختلف فكرة الحصان عن فكرة البقرة • وما يعنيه بمعنى أصح هو أن بعض هذه الأفكار يختلف اختلافا أساسيا عن الأفكار الاخرى ، لأن بعضا منها « يحتوى ••• على حقيقة موضوعية كامنة فيها » أكثر مما يحتويها بعض آخر ، وبوجه خاص ، فان فكرة :

« الاله الأسمى الابدى اللامتناهى اللامتغير العارف بكل شىء والقادر على كل شىء وخالق جميع الأشياء الخارجة عن نفس الله ، يتمتع بالتأكيد بحقيقة موضوعية أعظم فى ذاتها من تلك الأفكار التى تمثل جواهر متناهية (كالبشر والصخور والأشجار والقنطورات) » (١٦٢) •

على أن هذا المعنى الخاص « بالحقيقة الموضوعية » ، وأيضا النظرة الى بعض افكار على أنها تحتوى على حقيقة موضوعية أكبر فى ذاتها مما تحتوى بعض افكار أخرى قد يبدو شيئا غير مألوف فى نظر أغلب الناس الآن ، ويحتاج الى بعض التفسير • ويتعين عدم الخلط بين « الحقيقة الموضوعية » و « الحقيقة الصورية » (العقلية) • ان الحقيقة الصورية ترد الى الوجود الفعلى • فالحكم على شىء ما بأن له حقيقة صورية ، يعنى الحكم بأنه موجود بالفعل • غير ان الحقيقة الموضوعية لاترد فى ذاتها الى الوجود الفعلى • فلكل الأشياء الموجودة بالفعل درجة معينة من الحقيقة الموضوعية أيضا ، حتى وان كان من المشكوك فيه ، او حتى من غير الحقيقى وجود شىء من هذا القبيل فى العالم • اذ ترد الحقيقة الموضوعية لشىء ما الى ماهية الشىء الذى قد يكشف عن نفسه فى مثل فعلى له ، أو فى مجرد ادراك لفكرة ما عنه • وما يعزى اليها هو كمال الشىء

الموجود بالفعل أو الممثل فى الفكرة · تأمل مثلا فكـــرة الملاك وفكـــرة القنطورات (ولربما أردنا القول بأنه لا الملائكة ولا القنطورات موجودة) فليس لأى منهما حقيقة صورية (فعلية) · أما فكرة الملاك فلها حقيقة موضوعية أعظم من فكرة القنطورة · ان هذا مايعنيه بالضبط القول بأن فكرة الملاك تحتوى على حقيقة موضوعية فى ذاتها أكبر مما تحتويه فكرة القنطورات ·

واذا أمكننا تذاكر المعنى التاريخى لهذه المصطلحات سيتيسر لنا أن ندرك مايعنيه ديكارت عندما يقول ان فكرة الله لها حقيقة موضوعية أعظم فى ذاتها من الأفكار الأخرى التى لدى ، والتى هى أفكار لجواهر متناهية حتى وان لم يذكر أى شىء بعد عن وجود أى شىء آخر خلاف الشــىء المفكر الذى هو أنا ، على أنه بالاستطاعة ملاحظة وجود مشكلة ، هنا ، لأن ديكارت لم يوضح كيفية قياس الكمال النسبى لمختلف الأشياء · فاذا سلمنا بأنه كلما ازدادت درجة الكمال ازدادت الحقيقة الموضوعية فأنى لنا أن نعرف ما الذى يدل على الكمال الأعظم ، والذى يدل على الكمال الأدنى ؟ انه من البين فى ذاته فحسب فى نظر ديكارت أن فكرة الله هى فكرة كائن أعظم كمالا من فكرة أى شىء آخر ، وأن فكرة الحجر هى فكرة أقل كمالا من فكرة الانسان ، غير أن من يصمم على الشك فى كل شىء لا يتمتع باليقين المطلق قد تكون لديه تحفظات عن مثــل هذه التقديرات الأقرب الى الحدوس · فلا تكفى الاشـــارة الى أن الله يتعين تصـــوره لامتناهيا ، وأن يتصور الانسان متناهيا ، لأننـــا اذا تســـاءلنا هل يعـد اللامتناهى بالذات كمالا ، كان سؤالنا فى الصميم ·

على أن هذا افتراض لاخلاف عليه نسبيا بالمقارنة بالافتراضـــات التالية التى افترضها ديكارت · الافتراض الأول ـ ان الأفكار التى لدى يتعين أن تكون لها علل · الافتراض الثانى ان العلة القصوى لأية فكرة يجب أن تكون على أقل تقدير شيئا ما له حقيقة صورية فى أى شىء ما موجـــود بالفعل · الافتراض الثالث ، وعلى حد قوله ، « وجوب توافر قدر كبير من الحقيقة (الموضوعية وأيضا الفعلية) فى العلة الفاعلة والعلة الشاملة بنفس قدر توافرها فى معلولها » ، ان هذه الافتراضات مجتمعة تســتلزم القول بأن علة اية فكرة من أفكارى يجب أن تكون فى نهاية الأمر شيئا موجودا بالفعل وعلى درجة من الكمال المساوى على الأقل للفكرة محـــل البحث · ويقول ديكارت : « ان مايتصف بكمال أعظم لايمكن أن يصدر عن

الأقل كمالا · وهذا القول لايصح بكل وضوح عن المعلولات التى لهـــا حقيقة فعلية أو صورية فحسب ، ولكنه يصح أيضا عن الأفكار التى ننظر فيها الى مايدعى بالحقيقة الموضوعية (١٦٢) · وبعبارة اخرى ، ان كل شىء ــ سواء أكان حقيقة فعلية أو موضوعية فحسب ، يجب فى نهاية المطاف أن يكون لديه كعلة شىء حقيقى فعلا ، يتوافر له ــ فى أقل تقدير ــ الكمال كما هو كذلك ·

ويزعم ديكارت أن هذه النتيجة تتبع مبدأ السبب الكافى ، يعنى المبدأ الذى يرى أنه ليس باستطاعة المعلول أن يحتوى على ماهو اكثر من علته · وبوجه عام أن هذا يبدو لا معقولا بقدر كاف · غير أن ديكـــارت يعتبر هذا المبدأ ينطبق على مقدار الكمال الذى يتوافر للشـــىء بحيث لايكون باستطاعته التفوق فى الكمال على علته · ويعتقد ان ما يتبع ذلك اذن هو أنه اذا توافرت لى فكرة تحتوى على حقيقة موضوعية أكبر ــ أو قدر اكبر من الكمال ــ أكثر مما لدى ، فاننى لن اكون علة هذه الحقيقة الفعلية والأصح هو ضرورة وجود حقيقة فعلية أخرى غيرى تتمتع بكمال يمكن أن يقارن بالفكرة موضع البحث · وليس بالاستطاعة أن تكون علتها حقيقة موضوعية ما ، وهكذا الى ما لانهاية ، لأن هذا يعنى أنها تستطيع الوجود بغير علة موجودة بالفعل ، وتكون هذه الحال أشبه بشىء يتحقق له الوجود من العدم وهذا محال ، كما يرى ديكارت ·

يتعين أن يتضح ما يؤدى اليه كل هذا · فلدى فكرة عن الله ، والحقيقة الموضوعية لهذه الفكرة ــ يعنى الكمـــال ــ تفـــوق فكرتى · وتبعا لذلك فيتوجب وجود شىء ما بالاضافة لى أنا نفسى · انه شىء ما يتمتع ــ فى الحق ــ بقدر من الكمال مماثل للكمال الذى يقترن بالله فى فكرتى عنه · وهذا الشىء الذى يتمتع بجميع الكمالات التى تنسب الى الله فى فكرتى عنه هو بكل وضوح الله نفسه · وهكذا نكون قد برهنا الوجود الفعلى لله اعتمادا على الكشف عن معناه ·

والآن فلنسلم بالمقدمات الأولية التى استند اليها ديكارت : مقدمة انه موجود ، ومقدمة انه ليس كائنا كاملا · ولديه فكرة عن الله و الكـــائن الكامل،وما يجب أن ينظر فيه الآن هو امكان الدفاع عما هدف اليه ديكارت ، ويتعين أن تكون البديهات التى استعان بهـــا للاهتداء الى نتائجه من البديهات التى لايتطرق اليها الشك · وهذه البديهات هى : أ ــ لكل حقيقة

فعلية أو موضوعية يجب وجود علة حقيقية فعلية لها فى نهاية المطاف ·
(ب) ـ لابد أن تشتمل العلة على قدر كبير من الصفات ـ بما فى ذلك الكمال ـ بنفس القدر الموجود فى معلولاتها ، على اقل تقدير · وربما وجب أن أتساءل بكل بساطة : هل هذه البديهيات غير قابلة للشك ، كما يعتقد ديكارت ، فيما يبدو ؟ · وحتى اذا شعر ديكارت أن الفكرة الواضحة المتمايزة التى لديه لابد أن تتصف بالصحة ، فهل من حقه أن يعتمد على أفكاره الواضحة المتمايزة ـ التى لم يتيقن منها ـ كضمان للحقيقة ؟ أليس هو القائل فى « التأمل الأول » بأن وجود الله وخيرية الله يجب برهنتهما قبل امكان الاعتماد على أفكاره الواضحة المتمايزة ؟

وأخيرا فثمة سؤال واحد آخر : هل تعد فكرة الكائن الكامل ذاتها كاملة ؟ فعلينا أن لاننسى أننى لا أملك بالفعل كيانا كاملا فى عقلى عندما أفكر فى الكائن الكامل · فأنا المسكين الفانى ، ليس بالاستطاعة ان تتوافر لى فكرة عن الله مكافئة بالتأكيد لكماله اللامتناهى · ومع هذا فاذا صح أن هناك « فكرة كاملة » فى عقلى عن الله سيكون ديكارت محقا (اذا سلمنا بصحة بديهاته) فى استخلاص القول بوجوب وجود كائن كامل هو علة هذه الفكرة الكاملة · ومن هنا فقد يصح السؤال : أليس هناك اختلاف بين فكرة الكمال والفكرة الكاملة ، ولماذا لايكون ديكارت قد خلط بين الفكرتين · واذا كان هناك اختلاف ، واذا كان قد خلط بين الفكرتين ؟ فى هذه الحالة ، فاذا كانت فكرة الكمال التى لدى لاتتميز بأى كمال عن فكرتى عن الحجر أو المقعد ، التى سمح ديكارت بأن أكون علتها انا نفسى ، ومن كل ماعرفناه حتى الآن ، يبين أن هذا البرهان برمته سيخفق فى النهوض من كبوته ·

البرهان الثانى

قدم ديكارت برهانا آخر لاثبات وجود الله اتبع فيه منهجا مختلفا ، بعد وقت قصير من اقتراحه لبرهانه الأول · وتركز مخطط هذا البرهان على محاولة بيان أن وجود الله يعتمد على فرض مسبق بضرورة هذا الوجود الذى ثبت بالفعل · وهذا مخطط مشروع تماما · ويتميز بكونه متحررا من أى احتمال لنوع الخلل الذى أشير اليه فى البرهان الأول ·

ومن هنا اقترح ديكارت أن يدور البحث حول : « هل بمقدورى أن أوجد اذا لم يوجد كائن مثل الله » · وبدأ بالتساؤل : « من أين اذن استمد

وجودى ؟ وذكر أن هناك ثلاث امكانات اخرى بالاضافة الى الله · « فاما أن استمد وجودى من نفسى أو من والدى أو من أى مصدر آخر أقل كمالا من الله » (١٦٧) · واتجه مخططه بصفة خاصة الى المحاجاة باستحالة صحة استمداد هذا الوجود من أى مصدر من هذه المصادر الثلاثة · فـاذا استبعدنا هذه المصادر سيتعين استمداد وجـوده من الله الذى يجب أن يكون موجودا لهذا السبب ، لأنه موجود ·

ورفض القول أن والديه ربما كانا علة وجوده على أساس أن أقصى ما يمكن أن يقال عنهما هو أنهما علة وجود جسمه · بينما « الأنا » التى ينظر فى أمر وجودها شىء مفكر وجوهر متمايز مستقل عن الجوهر الممتد بوجه عام ، وعن الجسم بوجه خاص · ولربما كان أبواى هما علة هذا الجوهر الممتد الذى هو جسمى ، ولكن من غير المقدور القول أنهما لهذا السبب علة هذا الجوهر المفكر الذى يختلف عن جسمى والذى اكتشـفت أنا بنفسى بحق أنه موجود · وقال ديكارت فى طبعة مختلفة للكتاب : « ليست هناك أية علاقة بين الفعل الجسمانى الذى اعتدت الظن أنه مصدر وجودى وبين انتاج جوهر مفكر (ويجب أن يلاحظ أن هذا الاتجاه فى الاستدلال يجعل صحة هذا البرهان الخاص باثبات وجود الله يعتمد على قبول رأى ديكارت بأن العقل جوهر متمايز عن الجسم ، ومستقل عنه) · فاذا لـم يقبل هذا الرأى ، فان القول بأن الوالدين همـا علـة وجودى لايمكن أن يستبعد بهذه الطريقة ·

وسأمر مر الكرام على ما أراد ديكارت قوله عن فكرة احتمال أن تكون علة وجودى أعظم منى أنا نفسى أو من الوالدين ، ولكنها اقل كمالا من الله ، وسأحصر كلامى على طريقة تناوله للقول الأكثرإشـارة للأهمية نوعا بأننى قد أكون أنا نفسى علة وجودى · والحجة المعارضة لهذا القول تتخذ هذه الصورة على وجه التقريب :

(١) أنا الجوهر المفكر موجود ·

(٢) أنا لم أكون موجودا دوما ·

(٣) عندما يظهر جوهر مفكر للوجود يكون شىء ما قد جاء للوجود من العدم ·

ومن ثـم

(٤) فاننى عندما جئت للوجود فان شيئا ما قد جـاء للوجود من العدم ·

(٥) يتطلب مجيء شيء ما للوجود من العدم قوى أعظم من القوى الضرورية للحصول على معرفة بجميع الأشياء ، وأعظم حقا من القوى اللازمة لتحقيق جميع الكمالات الأخرى ·

(٦) اذا كنت انا نفسى علة ظهورى للوجود ، سيكون بمقدورى أن أكون قادرا على منح نفسى جميع الكمالات ·

(٧) واذا كان بمقدور أحد أن يمنح نفسه جميع الكمالات ، فانه سيفعل ذلك ·

(٨) لو أننى قدرت على منح نفسى جميع الكمالات لقمت بذلك ، ولتوافرت لى جميع الكمالات ·

(٩) ولكنى لا اتمتع بالكمال من جملة وجوه ·

ومن ثم

(١٠) فانه لم تتوفر لى قط القدرة على منح نفسى جميع الكمالات ·

ومن ثم

(١١) فانا لا أمتلك قط القدرة (الأعظم أيضا) للاتيان بى الى الوجود من العدم ·

ومن ثم

(١٢) فليس بمقدورى أن أكون علة وجودى ·

واذا صحت هذه الحجة ، واذا افترضنا اذن أنه بالمقدور استبعاد أحد الوالدين وأشياء أخرى أعظم منه ولكنها أقل من الله كعلل محتملة لوجوده ، فان مايتبع ذلك هو أن الله وحده هو علة وجوده ، ومن ثم فان الله موجود · ولكن هل المقدمات التى استند اليها ديكارت فى هذه الحجة صحيحة ؟ فباستطاعتنا أن نتشكك فى المقدمة التى تزعم أنه اذا كان بمقدور أحد أن يضفى الكمالات على نفسه فانه سيفعل ذلك ، وان كنت أميل الى التجاوز عن ذلك · أما المقدمة الأكثر اثارة للخلاف فهى التى ترى أنه عندما يظهر أى كائن مفكر للوجود فان شيئا ما يظهر للوجود من العدم · ان هذه الحالة تستند الى الافتراض المسبق لتفرقة ديكارت الراديكالية بين العقل والجسم كجوهرين متمايزين ، بالاضافة الى ما هو

أكثر من ذلك · وعلى أية حال ، ان صحة ما افترض هنا على هذاالوجه مثار خلاف ·

ولربما أمكن التشكك فى المقدمة القائلة ، اننى لم أكن موجودا دائما · ويعترف ديكارت بذلك ويأتى بحجة أخرى لبيان انه حتى اذا كنت موجودا دائما ، فان وجودى يتطلب سبق وجود شىء ما مثل الله ·

وتتخذ هذه الحجة الصورة الآتية :

(١) يمكن تقسيم الزمان الى عدد لامتناه من الأجزاء . كل جزء منها مستقل عن الآخر ·

ومن ثـم

(٢) تكون الديمومة فى الزمان مكافئة لاعادة الخلـق من العدم فى كل لحظة ·

(٣) أننى أفتقر الى القدرة على أن أكون علة لأى شىء يظهر للوجود من العدم حتى ولو لمرة واحدة · ناهيك بالوجود لجملة مرات (للأسباب المجملة آنفا) ·

ومن ثـم

(٤) فمن المتعذر أن أكون هذا الكائن الذى يحقق حالة الديمومة فى الزمان (لفترة غير محدودة او محدودة) ·

ويستخلص ديكارت من ذلك أنه حتى ان كنت قد وجدت دائما . فلابد أن تكون هناك قوة خارجة عن نفسى ، يعنى الله ، لكى يرد اليها وجودى المتصل · وما يثير الارتياب ، أو ما يبدو أقل تمتعا بشـرط « الوضـوح والتمايز » فى اقل تقدير هما بطبيعة الحال أول خطوتين · ولكن لما كان قلائل من الناس يحتمل قبولهم جديا القول بأنهم وجدوا دائما . لـذا فلعله من غير الضرورى متابعة هذا الانتقاد الى ماهو أبعد ·

وأكثر الاعتراضـات أهمية التى بمقدورنا أن نوجههـا للحجة الأساسية برمتها موضع النظر هو أنها تفترض أنه لكى يوجد كل شىء (باستثناء الله) فلابد أن توجد أيضا علة لوجوده أو وجودها · وبطبيعة الحال ، اذا تشككنا فى هذا الافتراض ، فان الحجة ستنهار رأسـا على

عقب · اذ لا تنصب نقط الخلاف على هل هذا الافتراض افتراض معقول حقا ، ولكنها تتركز بالأحرى على هل يتعذر تصور وجود أى شىء بغير علة · فلعلك تذكر ان اليقين الكامل هو ما يبتغيه ديكارت ، فهل هذا الشىء لايتطرق اليه الشك على الاطلاق ؟ واخيرا هناك المشكلة التى تعاود الظهور عن مكانة الأفكار الواضحة والمتمايزة عند ديكـــارت وعندنا ، وامكان الاعتماد عليها ، والتى اعتمد عليها دوما عند عرض حجته ، فهل من حقه أن يفعل ذلك ، اذا سلمنا بالشكوك التى أثارها عنها فى « التأمل الأول » قبل أن يثبت وجود الله وخيريته ·

البرهان الثالث

فلننتقل الآن الى البرهان الثالث لاثبات وجود الله ، وقد جـــاء ذكره فى « التأمل الخامس » · ان هذا البرهان قد اشتهر باسم البرهان الأونطولوجى (الدليل الوجودى) · ويتميز بكونه لم يفترض حتى مسبقا وجوب أن يكون لكل شىء علة ، ولا بشرط وجوب وجود مساواة بين كمال العلة وكمال المعلول أو زيادة كمالها عن كمال المعلول ولعل هذا يفســـر سر استهواء هذا البرهان للفلاسفة الأحدث (أى الذين ينتمون الى عهد أحدث من ديكارت) ·

وبالمقدور طرح البرهان على نحو بسيط نسبيا ويتضمن ما يأتى :

(١) اذا امكننى ان أرى بوضوح وتمايز أن أحد جوانب التصور أ يساوى أ ، ب · فى هذه الحالة ســـيصح القول بأن « أ » هى «ب» (يعنى اذا كانت «أ» تستلزم منطقيا «ب» ، فان «ب» ستكون فى الواقع من مستلزمات أ) ·

(٢) ولقد اهتديت الى فكـــرة الله ، يعنى فكرة الكائن الكامل الأسمى عندى (١٨٠) ·

(٣) وأى كائن يفتقر الى الكمال لن يكون كائنا كاملا أسمى ·

ومن ثـم

(٤) فمن التناقض الذاتى تصور الله الكائن الكامـــل الأسمى مفتقرا الى اى كمال ·

(٥) والوجود كمال ·

ومن ثم

(٦) فان الافتقار الى الوجود يعنى الافتقار الى الكمال ·

ومن ثم

(٧) سيكون من التناقض الذاتى تصور الله الكائن الكامل الأسمى مفتقرا الى الوجود (يعنى غير موجود) ·

ومن ثم

(٨) فمن مقومات تصور فكرة الله أنه موجود ·

ومن ثم

(٩) يتعين أن يكون الله موجودا فى الواقع · فمن الحقائق أن الله موجود ·

هذه هى الحجة · ولا يخفى أن المقدمتين الحاسمتين هما الخطوتان الأولى والخامسة · وفيما يتعلق بالخطوة الأولى ، وبينما لايستبعد أن نكون ميالين بوجه عام الى التسليم بها ، فان المشكلة القديمة ستظهر ثانية عن مدي امكان الاعتماد على أفكارنا الواضحة والمتمايزة قبل اثبات أن الله موجود ، وأنه خير ، ولكن وحتى اذا طرحنا هذه المشكلة جانبا ستظل هناك مشكلة حاسمة تخص الرأى القائل أن الوجود كمال ـ وسواء أكان الوجود كمالا ، أو كان الوجود شيئا يمكن درجه ضمن فكرة أو تعريف شىء ما ، فان هذه القضية من القضايا التى اختلف الفلاسفة بشأنها منذ ذلك الحين · ولن أحاول الاجابة عن السؤال آنف الذكر ، لأن كثيرين من الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم لاحقا لديهم اجابات تقال فى هذا الصدد وأكتفى بالقول : بأنك اذا فكرت أن الله موجود ، ثم فكرت ان الله رغم اتصافه بجميع الصفات التى تخيلها ليس موجودا ، فهل اختلف تصورك لطبيعته فى هاتين الحالتين ؟ أم أن تصورك قد انصب على نفس الكائن ذى الطبيعة الواحدة ذاتها فى الحالتين · وكل ما هناك هو أنك فى احدى الحالتين قد تخيلت أيضا أن هناك مثل هذا الكائن ·

فلنفترض الآن من باب المحاجاة أنه قد ثبت ان الله موجود ، وننتقل مع توخى الايجاز الى مسالة طبيعته : ان حجة ديكارت التى رأت أن الله لابد أن يكون قادرا على كل شىء وعالما بكل شىء ٠٠ الخ ، قد اتخذت على وجه التقريب صورة حجة وجوده التى أجملتهـــا من برهة وجيزة وكل ماحدث من اختلاف هو حلول مقدمة « القدرة على كل شىء كمال » ومقدمة « العلم بكل شىء كمال » وهكذا محل مقدمة « الوجود كمال » ، ولما كانت هذه المقدمات مقدمات خلافية نسبيا لذا ستبدو حجج ديكارت سليمةبما فيه الكفاية ٠ وفى كلا الحالين ، المقصود هو ، القول ان الله لايُمكن أن يفتقر الى هذه الصفات ، واستمرار وصفه بالكائن الأسمى الكامل ، كما هو وفقا للتعريف ٠ ولقد استعمل ديكارت نوع الحجة ذاتها لبيان أن جميع هذه الكمالات يجب أن تتحد فى كائن واحد ، ولا تتفرق بين عدد من الكائنات يكون لكل منها كمال واحد أو قليل من الكمالات ٠ فتبعا لما ارتآه فانه بغير هذه الوحدة الخاصة بجميع الكمالات ، لن يكون اى كائن كائنا اسمى ، ومن ثم فانه لن يكون الها الا اذا تبين أنه موجود ٠ فبغير أن تتوافـر لله جميع هذه الكمالات ، فانه لن يكون الكائن الأسمى الكامل ، تمشيا مع التعريف ٠

واخيرا يحاجى ديكارت على نحو مماثل ويذكر انه فى غير مقدور الله أن يكون مخادعا مثل الشيطان الخبيث الذى تخيله ٠ وتتخذ الحجـة الصورة الآتية فى « التامل الثالث » :

(١) الله هو ، الكائن الكامل الأسمى

(٢) ليس للكائن الكامل الأسمى أية نقائص أو أوجـــه خلل ٠

ومن ثـم

(٣) فليس لله اية نقائص او اوجه خلل ٠

(٤) والخداع ينجم عن خلل أو نقص (١٧١) ٠

(٥) من غير المقدور أن يكون الله خداعا (١٧١) ٠

وباختصار ، ان الخداع لا يتوافق هو وطبيعة الله الكاملة الشاملة ٠ ولن يكون الله كاملا شاملا اذا لم يكن خيرا ، ولن يكون خيرا بل شريرا

اذا سخر قدراته للخداع ، أو سيكون اقل اتصافا بالكمال التام لو فعل ذلك،على أقل تقدير • ولكنه كامل تماما،ومن ثم فانه ليس مخادعا • وفى هذه النقطة فلعل ديكارت كان محقا فى أغلب الظن عندما تخلى عن شكوكه فى امكان الاعتماد على أفكاره الواضحة المتمايزة ، ونكرر القول بأنه من الصعب أن ندرك كيف سيتسنى له بلوغ مقصده بغير استعانة بالأفكار الواضحة والمتمايزة • وعلى اية حال ، فاننا سنحاول أن نرى بعد ذلك الى أى حد تصور امكان بلوغ معرفة الأشياء الأخرى خلاف وجوده ووجود الله والطبيعة بعد أن شعر الآن بأنه قد اثبت امكان الاعتماد على افكاره الواضحة والمتمايزة

العالم والأشـــياء

وبعد أن اقتنع ديكارت باثباته وجود الله وعدم خداعه فى « التأمل الرابع» : «يبدو لى أن أمامى الآن طريقا سينقلنى من تأمل الاله الحق •• الى معرفة باقى الأشياء فى الكون » (١٧٢) • ولقد ذكر ذلك بعد شعوره أن بمقدوره أن يثبت صحة احكامنا على شريطة أن نجعلها قاصرة على الأشياء التى لا تتجاوز فهمنا • واذا أمكنه اثبات ذلك ، وسلمنا بصحة الأحكام المتصلة بالعقل والله التى ناقشناها من قبل ، فانه يعتقد أنه سيكون قادرا على مواصلة اعادة انشاء المعرفة التى يتطلع اليها • والبرهان الذى قدمه لتوطيد امكان الاعتماد على الأحكام الصحيحة قد اتخذ صورة شبيهة بما يلى :

(١) ان جميع القدرات التى لدى قد تلقيتها من الله •

(٢) لدى القدرة على اصدار الأحكام عن الأشياء •

ومن ثـم

(٣) فان قدرتى على الحكم تعد منحة الهية •

(٤) والله لن يفعل شيئا يؤدى الى خداعى أو وقوعى فى شراك الخطأ مادام ليس مخادعا •

ومن ثـم

(٥) فان الله ما كان ليمنحنى قدرة قد تؤدى الى وقوعى فى الخطأ لو أحسنت استعمالها (١٧٢) •

ومن ثم

(٦) فان قدرتي على الحكم لن تؤدى الى وقوعي في الخطأ ، لو استعملتها بطريقة صحيحة ٠

ومن ثم

(٧) اذا استعملت قدرتي على الحكم بطريقة صحيحة فانني في هذه الحالة اذا أصدرت حكما بصحة احدى المسائل ، فانها ستكون صحيحة حقا ٠

وقبل النظر فيما تعنيه صحة الحكم سأعقب باقتضاب على مقدمات هذه الحجة ٠ والمقدمة الثانية لاغبار عليها ٠ فنحن نصدر احكاما على الأشياء ، وتثبت حقيقة قيامنا بذلك أن لدينا القدرة على تحقيق ذلك ٠ والمقدمة الرابعة تعتمد على سلامة الاستدلال الذى تحدثنا عنه آنفا ، واذا أبيناها ، فان الحجة ستخفق ٠ ولقد حاول ديكارت اعادة بناء المعرفة تبعا لها ٠ والمقدمة الأخرى الوحيدة هى المقدمة الأولى التى تنص على افتراض أن جميع قدراتى ممنوحة لى من الله ، وهذه المقدمة ضرورية أيضا ، لأن رفضها سيؤدى — على حد قول ديكارت — الى تعذر حصولنا على أية معرفة بالعالم جديرة بهذا الاسم ٠ ولم يحاج بخصوص هذه المقدمة هنا لأنه شعر أنه قد أثبتها بالفعل عندما ذكر فى (البرهان الثانى لوجود الله) أن الله وحده يمكن أن يكون علة وجودى كجوهر مفكر وجوهر قادر على الحكم بالتبعية ، واذا قبلت هذه الحجة ، فانه لن تصادف أية متاعب هنا ٠ أما اذا رفضت هذه الحجة ، أو اكتشف أنها مستصوبة ، ولكنها أقل من أن تكون برهانا لايتطرق اليه الشك ، فى هذه الحالة ، فان البرهان سيتداعى بالمثل أو يضعف ٠ وفى كلا الحالين ، فانه سيعجز عن أداء المهمة التى يشعر ديكارت بضرورة القيام بها اذا أريد ضمان معرفتنا للعالم ٠

ولكن فلنسلم بالحجة ، وننظر — فى ايجاز — الى مارآه ديكارت عما تعنيه صحة الحكم ٠ وتبعا لتحليله ، فان فعل الحكم أو اصدار الحكم على أى شىء (يعنى القول بأنه موجود ، أو أن له طابعا ما دون الطابع الآخر) يعتمد على استعمال ملكتين : أولا — الفهم الذى اتصور الأشياء عن طريقه ٠ ثانيا — الارادة وبواسطتها (وبالاشتراك مع اشياء أخرى) أؤكد أو أنفى أنها موجودة ، أو لها طابع أتصور أنه من مقوماتها ٠ والملكتان على السواء من نعم الله ٠ ولكن فهمى محدود على نحو ما ، بينما ارادتى ليست

كذلك ، يعنى اننى قادر على تاكيد وجود الأشياء حتى اذا لم افهمها بوضوح وتمايز من تاثير شرود الانتباه أو قصور الذهن • وعندما افعل ذلك من أثر سوء الطالع،فاننى أقع فى الخطأ ، ان هذا هو معنى الحكم غير الصحيح • ولكن عندما اكتفى بتأكيد ما افهمه بوضوح وتمايز ، فاننى أحكم حكما صحيحا ، وأكتشف ما هى الحقيقة بالفعل ، وأهتدى الى المعرفة الحقة ، فلما كان الله ليس مخادعا ، ولما لكان الله منحنى قدرتى على الفهم ، فلابد أن يكون ما افهمه بوضوح وتمايز حقيقيا ، والا فاننى لن أحول دون تعرضى للخداع • وهذا قد يعنى أن الله ربما يكون مخادعا •

هنا يصح أن أشير الى أن ديكارت يواصل الاعتماد على النتائج التى استخلصها من الحجج السابقة التى ناقشناها • وفضلا عن ذلك ، فان تحليله لمعنى « الحكم » يستحق التامل • اذ اعتمد معنى التحليل عنده على التفرقة الحادة بين الفهم والارادة أو التأكيد ، بعد أن نظر الى هذه الناحية كمسألة مسلم بها لعهد طويل قبله وبعده ، وان كانت قد تعرضت للتحدى من قبل فلاسفة أكثر حداثة • ولست أوحى برفض تصوره لمعنى التحليل لمجرد أن هذه التفرقة قد تعرضت للتحدى ، ولكن علينا أن ننبه الى أن مناعتها قد أصبحت موضع شك •

على كل حال ، فقد استخلص ديكارت فى نهاية « التأمل الرابع » : « أنه فى كثير من الأحيان عندما أكبح جماح ارادتى ••• أى اجعلها تكف عن اصدار الأحكام الا فى المسائل التى تتميز بالوضوح والتمايز كما تمثلت للفهم ، فاننى لن أكون عرضة للخداع » • (١٧٨) • وفى بداية « التأمل الخامس » يقول : والآن فان مهمتى الحاضرة هى أن أحاول •• البحث عن هل يمكن العثور على (أشياء) مؤكدة يمكن أن تعرف عن الأشياء المادية » (١٧٩) • على أنه لم يهتد فى الواقع الى الأشياء المادية الا فى «التأمل السادس» ، لأنه ركز انتباهه فى البداية على حقائق الرياضيات ، واعتقد أنه بالاستطاعة تناولها بطريقة بسيطة نسبيا ، لأن السبب الوحيد الذى اعتقد انه دعاه الى التشكك فيها فى « التأمل الأول » هو احتمال أن تكون أفكاره الواضحة والمتمايزة غير موثوق بها • ولكن لما كان الآن قد أقنع نفسه بأنها جديرة بالثقة ، فانه استخلص أن أية فكرة تتعلق بالأعداد مثل حاصل جمع العدد ٢ ، والعدد ٣ ، أو الأشكال الهندسية (كخصائص المثلث على سبيل المثال) بالمقدور ادراكها بوضوح وتمايز حقيقيين • ولم يزعم ديكارت أن الوحدات الرياضية كالاعداد والمثلثات لها وجود فعلى بالمعنى الفزيائى • ومع هذافقد أراد أن يزعم أن فكرة أى عدد

معين أو شكل هندسى ما ليست مجرد فكرة تجريبية مستمدة من التجربة ، ولكنها بالأحرى « ذات طبيعة محددة وصورة محدودة وماهية محددة ، لاتتغير ، وأبدية ، ولم أخترعها،ولاتعتمد على أى نحو على عقلى» (١٨٠) ·

ويشرح ديكارت هذا الراى ويقول أنه قد استند الى ان اغلب حقائق الحساب والهندسة عبارة عن حقائق ، نكتشفها باستعمال العقل وحده ، وليس اعتمادا على الحواس ، ورغم اكتشافنا لهذه الحقائق فمن الواجب أن لا يظن أنها حقيقية على طول الخط ، فالأصح هو أننا نخترعها مثلما نخترع تصورات كائنات خرافية كالقنطورات · ولايرجع اتصاف الحقائق الرياضية والهندسية بصدقها الى اتصاف الأشياء الفزيائية التى قد تشير اليها بنفس الصفات التى تتصف بها · انها حقيقية باعتبارها أشياء مستقلة · وبالاستطاعة الاهتداء الى معرفتها حتى وان تعذرت معرفة وجود الأشياء المادية وطبائعها · فنحن لانعرف أن حاصل جمع ٢ + ٣ = ٥ ، أو أن مجموع زوايا المثلث ١٨٠ درجة عن طريق الاستقراء من ادراكنا للموضوعات الفزيائية · والأصح هو أننا نعرفها بفضل مانكتشفه أثناء تأملنا للأعداد والمثلثات وما أشبه ·

ولكن الآن ماذا عن الموضوعات (الأشياء) المادية ·· لقد كان هذا هو السؤال الذى انتقل اليه فى « التأمل السادس » عندما قال : « لم يبق الآن للبحث خلاف مسألة هل الأشياء المادية موجودة لا بوصفها مجرد موضوعات للرياضيات البحتة ، وانما كأشياء موجودة ومشخصة · وأول سؤال قد يثار هو هل من الممكن أن تكون مثل هذه الأشياء موجودة مستقلة عن الجوهر المفكر يعنى عقلى ، وخارجه والأفكار التى لدى عن مثل هذه الأشياء » · وجاءت اجابة ديكارت عن هذا السؤال بالايجاب · اذ قال : « لاشك أن الله يملك القدرة على احداث (أى شىء) بمقدورى ادراكه متمايزا ··· مالم (أصادف تناقضا عندما أحاول تصوره واضحا (١٨٥) ، ولكن الفكرة الخاصة بأشياء مادية موجودة مستقلة لا تحتوى على تناقض ذاتى ، ومن ثم فانها تكون ممكنة · وبالمقدور طرح المقصود هنا على نحو أبسط دون اشارة الى الله ، وقد لايعترض سوى قلائل على هذه النقطة التى تتلخص فيما يأتى : « ان الأشياء المادية ممكنة منطقيا ، ومن ثم فانها تكون ممكنة بالفعل » وان كان لايتبع ذلك ــ بطبيعة الحال ــ وجودها بالفعل ، وهو ما كان ديكارت أول من يصر على قوله ·

ومن ثم فهل تعد هذه الأشياء موجودة بالفعل ؟ سوف أتخطى الحجة

الخاصة بوجود الجسم استنادا الى قوة الخيال التى اكتشف ديكارت أنه يتمتع بها (١٨٦ ـ ١٨٧) • فكما اعترف هو بالذات فان وجود قوة الخيال الى جانب الفكرة التى لدينا عن وجود الجسم ، لن تيسر لنا « الحصول على أية حجة يمكن أن يستخلص منها بالضرورة وجود الجسم » • ولما كان هذا النوع من الحجة هو الذى يجب أن يهتدى اليه اذا أريد امتداد برنامج اعادة انشاء المعرفة بحيث يشتمل على الأشياء المادية ، لذا اضطر ديكارت الى محاولة اتباع نهج آخر للحصول على نتائج ترقى الى ما هو أبعد من التخمينات القائمة علىاحتمالات » (١٨٧) .

والبرهان الذى انتهى اليه قد مر بخطوات شبيهة بما يأتى :

(١) لدى أفكار عن أشياء مادية متنوعة •

(٢) محال أن يظهر أى شىء للوجود من تلقاء نفسه

ومن ثـم

(٣) تكون هذه الأفكار قد تكونت وترتبت على شــىء موجود ما •

(٤) هناك أربعة أشياء موجودة وممكنة • وهى أربعة فقط ، بمقدورها احداث هذه الأفكار : نفسى والله والأشياء المادية الفعلية ، أو أى كائن أسمى من نفسى ولكنه أقل من الله •

(٥) وأنا كما أنا لأن الله قد خلقنى على هذا النحو •

(٦) لدى ميل قوى للاعتقاد أن هذه الأفكار الخاصة بالاشياء المادية قد انبعثت من أشياء مادية فعلية •

(٧) فان لدى هذا الميل لأن الله كان علة حصولى على هذا الميل •

(٨) ولو كانت هذه الأفكار قد انبعثت مننفسى أو من الله ، أو من أى كائن آخر أسمى منى ولكنه أقل من الله ، فان هذا الميل كان سيتسبب فى خداعى •

ومن ثـم

(٩) لو كانت هذه الأفكار قد انبعثت من اى مصدر من هذه المصادر الثلاثة سيكون الله مخادعا ٠

(١٠) والله ليس مخادعا ٠

ومن ثـم

(١١) فان هذه الافكار لم تنبعث من اى مصدر من هذه المصادر الثلاثة ٠

ومن ثـم

(١٢) لابد ان تكون هذه الافكار قد انبعثت من الاشياء المادية الفعلية ٠

ومن ثـم

(١٣) لابد أن تكون الأشياء المادية الفعلية موجودة ٠

ومن المقدور تبسيط هذه الحجة قليلا بحذف أية اشارة الى مصادر ممكنة أخرى لأفكارى الخاصة بالأشياء المادية دون حدوث تعديل ذى بال لهذه الحجة ٠ وفى كلا الحالين سنخلص الى الرأى القائل بأنه لما كنت غير قادر على الاعتقاد بأن الأشياء المادية هى مصدر مالدى من مدركات للأشياء المادية ، ولما كان الله الذى يتصف بعدم خداعه قد خلقنى على هذا النحو ،لذا يتعين أن تكون الأشياء المادية الفعلية هى مصدر هذه المدركات ، وعلى هذا فيجب أن تكون موجودة بالفعل ٠

لايخفى أن هذه الحجة لن تحقق غايتها فى حالة رفض احدى الحجج التى ذكرها ديكارت عن وجود الله وخيريته ، ولكنها تعتمد على ما هو أكثر من ذلك أيضا ٠ واذا سلمنا أن الله موجود ، وأنه علة وجودى ، ألا يتبع ذلك بالفعل وجوب كونه علة ميلى للاعتقاد بان مصدر مدركاتى للأشياء المادية هو الأشياءالمادية الفعلية ؟ وفوق كل شىء ، فلقد اعترف ديكارت بأن لدينا أيضا الميل لاصدار أحكام عن الأشـياء التى لانفهمها فهما واضحا ومتمايزا : الا انه عزا هذا الميل لأنفسنا ، وليس الى الله ٠ فمن أين أتى الاختلاف بين الحالتين ؟ فلنسلم بأننى قد اكون متأكدا من أننى لم أخدع ، اذا اقتصرت على تأكيد ما أفهمه بوضوح وتمايز ، وهو كل ماسبق أن قاله ديكارت ، وقد ترتب على كون الله ليس مخادعا ٠ وما

من شك أننى لا افهم بوضوح وتمايز أن الأشياء المادية الفعلية هى مصدر افكارى عنها ، ودون بذل اى عناء ، فان صح ذلك ، سيكون نوع البرهان الذى عرضه ديكارت بلا ضرورة ٠ ولكن اذا لم استطع أن أدرك على الفور بوضوح وتمايز من مجرد فحص افكارى عن الأشياء المادية أن مصدرها هو الأشياء المادية الموجودة فعلا ، فمـــا الذى يجبرنى على التوقف عن اصدار حكمى على المادة ؟

واكرر ،لكى امضى قدما فى الكلام عن هذا الموضوع بطريقة تختلف عن طريقتى التى اتبعتها فى الحالات الأخرى التى كنت ميالا فيها لاتخاذ موقف التأكيد الذى تجاوز قدرتى على الفهم بوضوح وتمايز ، فقد كان من واجب ديكارت أن يرجع ميلى للاعتقاد بأن الأشياء المادية الفعلية هى مصدر مدركاتى الحسية وافكارى الخاصة بالأشياء المادية الى سبب خاص بحيث يبدو من المعقول أن ينسب هذا الميل الى الله ، بينما تنســـب الميول الأخرى (التى قد تكون مماثلة) الى المغالاة من قبل ارادتى ٠ ان هذا انتقاد مستقل عن الانتقادات التى قد توجه الى حجج ديكارت السابقة ، ويوجـــه الى هذه الحالة بالذات ٠ وليس لدى ديكارت أية اجابة مقنعة عليه ، كما هو واضح ٠ على أنه اذا تعذر على ديكارت تقديم اجابة ما ، فان البرهان لن يستطيع تحقيق غايته ،ومن ثم فانه سيكون قد انتهى الى عدم الاهتداء الى وسيلة تساعد على جعل اعادته انشاء المعرفة تمتد بحيث تشمل المواد التى تخص العالم الخارجى المفترض للأشياء المادية ٠

ولكن الآن ، ولنسلم جدلا انه قد تم اثبات وجود الأشياء المادية ، فماذا بمقدورنا أن نعرفه عن طبائعها ، وعن خصائصها ؟ ليس من شك أن معظم الناس مقتنعون بوجود أشياء مادية ، حتى وان لم يعتقد بعضهم فى صحة حجة ديكارت عن وجودها ، وكانت اجابته عن سؤال ما باستطاعتنا أن نعرفه عن خصائصها مشوقا نوعا لأنه لم يتبع الاتجاه الآنف الذكر فى الاستدلال ، ويحاجى بالقول بأن الأشياء المادية لديها فى الواقع جميع الخصائص التى نميل الى الاعتقاد بانها تخصها ، ولقد قام بالاستدلال وفقا لهذه الأسس المختلفة واستخلص أنه عندما تتنوع مدركاتنا فيتحتم أن تكون هناك تنوعات مناظرة قد حدثت للأشياء المادية ذاتها لكى تفسر تنوعات مدركاتنا ، ولكنه يعترض على اعتقادنا بأن عددا من الخصائص التى نعتقد عادة أنها كامنة فى الأشياء ذاتها لا يمكن فى واقع الأمر القول بأنهـــا كذلك ٠ هذه الخصائص هى التى اسماها « الكيفيات الثانوية » كالحرارة واللون والمذاق على سبيل المثال ٠ فهذه الكيفيات كما ندركها ، لا يمكن

النظر اليها على أنها كيفيات للاشياء ذاتها ، لأنه من اليســير بيان أن ادراكنا لهذه الكيفيات يتأثر بحواسنا ، ويتنوع تبعا لحالات أعضــائنا الحسية • ويعتقد ديكارت انه عندما تبقى حالة الأعضاء الحسية ثابتة ، ونظل ندرك تغيرا فى اللون او الحرارة أو ما أشــبه ، فلابد أن يحدث تنوعا مناظرا فى الشىء ، وان لم يكن باستطاعتنا اكتشاف ماهيته على وجه الدقة •

على انه بينما يتعذر اكتشافنا ـ بدقة ـ لماهية التنوع المناظر الذى يحدث ، فان ديكارت يشعر انه من المعقول افتراض ارجاع مايحدث فى هذه الحالة الى تغير يطرأ على مجموعة أخرى من الكيفيات ، بوســعنا جميعا أن ندركها ، ونعتبرها هى الكيفيات الفعلية للأشياء ذاتها (اذا تحدثنا هنا بوجه عام) على أقل تقدير • وهذه الكيفيات هى ما يســمى « بالكيفيات الأولية » كالشكل والحركة والعدد • ويعترض ديكارت على مايقال بأن الكيفيات من هذا القبيل لا تتأثر بحواسنا على نحو ما يحدث للون والمذاق وما أشبه ، ومن ثم فعندما نحدد مثلا شكل أى شىء ، فاننا نكون قد اكتشفنا خاصة فعلية فيه •وترجع التغيرات التى تطرأ على الكيفيات الثانوية التى ندركها الى تغيرات دقيقة تحدث للكيفيات الأولية للشىء • فاذا سلمنا بهذه النظرة الى المسألة يتعين أن يكون واضحا لماذا استعملت مصطلحات مثل أولية وثانوية للاشارة الى نوعى الكيفيات •فالكيفيات الأولية هى الكيفيات التى لدى الأشياء ذاتها ، والتى تتماثل هى وما ندركه فيها الى حد كبير • بينما الكيفيات الثانوية هى الكيفيات التى ليست للأشياء حقا كما ندركها ، ولكنها بالأحرى احساسات لدينا تثيرها أو تحدثها الأشياء كنتيجة للتفاعل بين الكيفيات الاولية واعضائنا الحسية •

وجاءت اجابة ديكارت عن سؤال ما بمقدورنا أن نعرفه عن الأشياء المادية على هذا النحو : نحن قادرون على معرفة ماهية الكيفيات الأولية للأشياء المادية عندما تكون مؤلفة من مقادير تســاعدنا على ادراكها • وبوسعنا أن نكون أفكاراً واضحة ومتمايزة عن هذه الكيفيات • ولما كانت أفكارنا الواضحة والمتمايزة قد أثبتت امكان الوثوق بها (لأسباب تتعلق بوجود الله وخيريته) فاننا قادرون على معرفة أن الأشــياء لديها هذه الكيفيات التى نستطيع أن نكون أفكارا واضحة ومتمايزة عنها • على أن معرفتنا محدودة ، وبخاصة فيما يتعلق بملامح الأشياء المرتبطة بادراكنا للكيفيات الثانوية •فليس بمقدورنا أن نعرف عن هذه الأشياء الا أن لها ملامح معينة هى التى « تحدث » أو تثير هذه المدركات لدينا • وقد نفترض

أنها صيغ لكيفيات أولية يتعذر ادراكها · غير أننا لانستطيع تكوين أفكار واضحة ومتمايزة لهذهالملامح على وجه الدقة ، ومن ثم فليس بوسعنا الحصول على معرفة حقيقية بها ·

ولنتذاكر الآن الأسباب الثلاثة التى أوردها ديكارت أصلا للتشكك فى شهادة الحواس ، والتى أعاد الكلام عنها فى « التأمل السادس » ، ونرى لكيف تناولها بعد أن شعر الآن بامكان ضمان قبول شهادة الحواس شريطة الالتزام بحدود ثلاثة · وتتعلق الأسباب الثلاثة بما يأتى : (أ) حقيقة أننى كثيرا ماتخدعنى حواسى (ب) احتمال أن أكون فى لحظة ما غارقا فى أحلامى ، ومن ثم فأننى لا أكون مدركا للعالم الحقيقى على الاطلاق و (ج) أننى ربما أكون معرضا للخداع بحكم تكوينى الذى يسوقنى الى الوقوع فى الخطأ ·

وشعر ديكارت أنه تمكن من استبعاد آخر هذه الأسباب الثلاثة اعتمادا على حجته القائلة أن الله موجود وخير ، وبوصفى من مخلوقاته فلا يمكن أن أكون قد اتخذت تكوينا يساعد على استمرار وقوعى فى أخطاء لا مناص منها ، وفيما يتعلق بالسبب الأول فبينما يعترف ديكارت بأنه رغم استمرار امكان خداع الحواس لى فى بعض المناسبات ، الا أنه شعر أنه قد بين أن الاخطاء التى تترتب على هذا المصدر بالاستطاعة تجنبها بالاعتماد على الاستعمال الصحيح لملكة الحكم وتجميع الأدلة من مختلف الحواس ، بالاضافة الى الوثوق من خيرية الله ، التى منحتنى ملكات جديرة بالثقة اذا أحسن استعمالها ، وأخيرا وفيما يخص امكان استغراقى فى الحلم ، فلقد شعر ديكارت أنه بمقدورنا أن نطرح جانبا شكوكنا المستمدة من هذه الامكانية اذا التزمنا الحرص ، ولاحظنا امكان احداث تكامل بين ما نعتقد أننا نجربه وبين باقى التجربة · ورأى أنه لو تحقق ذلك ، فأننى سأكونعلى يقين من أننى لا أحلم ، وعلى حد قوله :

« لقد اكتشفت اختلافا ملحوظا بين (الحلم واليقظة) استنادا على عجز ذاكرتنا عن الربط بين أى حلم من أحلامنا والأحلام الأخرى ، وتيار حياتنا برمته مثلما نربط بين الأحداث التى نتعرض لها عندما نكون يقظانين ···· وعندما يتسنى لى الربط بين مالدى من مدركات بلا تقطع ··· بتيار حياتى فى جملته ، فاننى سأكون متأكدا تماما أن هذه المدركات قد وقعت عندما كنت يقظانا ، وليس أثناء النوم ··· فلما كان

الله ليس مخادعا على الاطلاق ، فان مايتبع ذلك هو أننى لست منخدعا فى هذا الشأن » (١٩٩) ٠

وشعر ديكارت بعد هذا الرأى أن اعادة بناء معرفتنا التى شرع فى انجازها قد تحققت من حيث المبدأ على الأقل ، أما مابقى أمامه فهو الشروع فى تحديد ما للاشياء الموجودة من خصائص وأنماط مميزة فى نطاق القيود التى فرضها على أحكامنا ، فمن المحال أن تتساوى معرفتنا فى الكمال هى ومعرفة الله بالذات ، وان كان فى مقدورنا احكام معرفتنا وجعلها يقينية فى المجالات التى نرى أننا نعرفها أو بوسعنا أن نعرفها فى المقام الأول ، والاختلاف بين الحالين اننا نعرفها الآن بالفعل ، بينما ، فيما سبق لم يكن بالمقدور القول اننا نعرف أنها حقيقية ، أى معرفة (يقينية) ٠

فما أشبه الصورة العامة للواقع التى تبرز من نقاش ديكارت بالنظرة التقليدية اليه،كما أنها مماثلة الى حد كبير للنظرة التى يعتقدها كثيرون هذه الايام ، فأولا ــ هناك عالم مؤلف من أشياء مادية ــ أشياء ممتدة ذات أشكال متنوعة ، بعضها يتحرك والآخر ساكن ، فى أعداد كبيرة ٠ ان هذه الأشياء قائمة هناك لا أكثر ولا اقل ، بما لها من كيفيات أولية متنوعة تجعلها تتماثل وتختلف على شتى الانحاء بمعزل عن تصورنا لها وعن ادراكنا لها ٠ وهناك تداع بين هذه الأشياء الممتدة وأشياء من نوع آخر نسميه العقول والنفوس ٠ وليس هناك تماثل بين هذه العقول أو النفوس وبين الأشياء أو الأجسام البشرية ، والاصح أنها مختلفة عنها ومتمايزة ومستقلة أساسا عنها ، حتى وان كان هناك ارتباط وثيق بينهما فى العالم ، وهكذا يكون هناك نوعان أساسيان من الأشياء أو الجواهر فى العالم : الجواهر الممتدة التى لاتفكر ، والجواهر المفكرة أو العقول غير الممتدة ٠

وأخيرا فهناك شىء أعظم من ذلك ٠ أنه الله الكائن ذو الكمال الشامل الذى أوجد جميع الأشياء فى الوجود ، ومنح كلا منها عقلا ، ومنح الأشياء الممتدة جميعا الكيفيات التى لديها ٠ ويقتصر دور الاشياء الممتدة العاجزة عن الفكر على التفاعل فزيائيا بعضها مع بعض ٠ أما الأشياء المفكرة أو العقول فقادرة على الاهتداء الى معرفة ذاتها ومعرفة الأشياء المفكرة الأخرى والاجسام الممتدة الاخرى فى العالم ، وفى نهاية المطاف فانها قادرة حتى على معرفة وجود الله وطبيعته (برغم محدوديتها فى هذا الشأن) ٠ كل هذا بفضل الله الذى زودها بملكات الادراك والفهم تحت ضمان خيريته التى تيسر الاعتماد على هذه الملكات ٠ خلاصة القول فان ديكارت الذى بدأ

بالتصميم على الشك فى كل شىء ، انتهى من الناحية العملية الى عـدم انكار أى شىء من النظرات التقليدية المقبولة للعـــالم ! وغاية ما هناك أنه شعر فى النهاية أنه لم يعد يقبل هذه النظرة الى العالم من باب الايمان ولكنه بالاحرى قد أصبح يعرف صحتها عن يقين ٠

وهكذا ، وكما أشرت فى البداية ، فانه من الصعب وصف نتائــج ديكارت بالنتائج الثورية ٠ أما ما كان ثوريا فهو مطلبه بوجوب اخضاع الافتراضات التقليدية لاختبار التحليل العقلانى ، وضرورة انكار وصفها بالمعرفة اذا اتضح أنها لم تصل الى درجة اليقين الكامل ، أو تعذر برهنتها بعد التأكد الكامل من صحتها ٠ ولقد أتى بحجج اعتقد أنها بينت أن النظرة التقليدية للعالم صحيحة أساسا ٠٠ ولقد تشكك الفلاسفة اللاحقون فى بعض حججه ، وعندما قاموا بفحصها انتهوا الى نتائج مختلفة عنه فى جوانب شتى ٠ ولكنهم تابعوا عملهم بنفس الروح الديكارتية بغض النظر عن مقدار اعتراضهم على حججه ونتائجه ٠ وكانت الرغبة تحدوهم أيضا الى تحديد ما بالمقدور أن يعرف عن الواقع ، وكانوا على استعداد لرفض المعتقدات التقليدية اذا أثبتت نتـــائج البحث أن المعتقدات التقليدية من المتعذر تبريرها عقلانيا ٠ واذا أدى الاستدلال الصحيح الى الاهتداء الى نتيجة ترى أن الواقع مكون على نحو جد مختلف عما أعتقد تقليديا فما باليد حيلة ، وسيكون هذا من سوء حظ معتقداتنا التقليدية والمألوفة ٠٠ وهذا هو ماسعى اليه ديكارت بالذات ٠

الفصــل الثــانى

لايبنتــــز

ولد لايبنتز(*) ١٦٤٦ قبل وفاة ديكارت باربع سنوات . وعاصـــر اسبينوزا ولوك . وفى واقع الأمر فانه كان اصغر من كليهما . وعندما مات لايبنتز ١٧١٦ ، كان بركلى فى الثانية والعشـــرين من عمره ، وعلى وشك استلام أول وظيفة له فى ميدان التعليم . ولما كان هيـــوم قد ولد ١٧١١ ، فعلى هذا فقد كان جميع الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم فى هذا الكتاب ـ باستثناء كانط ـ على قيد الحياة عندما كان لايبنتز حيا يرزق . ولقد ولد كانط بعد ثمان سنوات فقط من وفاته .

واختلف لايبنتز عن بركلى وكانط ولكنه تماثل والآخرين فلم يشغل أى منصب تعليمى لتدريس الفلسفة فى الجامعة ، وان كان كأغلب الآخرين كان بمقدوره أن يحصل على منصب من هذه المناصب لو انه اراد ذلك . وقد كان موهوبا منذ حداثته . اذ نشر مقالات فلسفية نفيسة وهو مازال فى سن المراهقة ، وحصل على شهادة الليسانس ثم الدكتوراه فى القانون وهو لم يتجاوز العشرين من عمره . ولايبنتز واحد من الأفذاذ الذين عرفوا بالمعية عقلياتهم الفلسفية فى تاريخ الفلسفة برمته . ومازالت معظم افكاره التى تتعلق ـ على سبيل المثال ـ بالمنطق ونظرية الكومبيوتر وانشاء لغة مثالية تحظى بالاهتمام فى يومنا الحاضر . ومن سوء الحظ انه قلما سجل

(*) الاحالات فى هذا الفصل الى أرقام الصفحات فى Gottfried Wilhelm Monadology & Other Philosophical Essays — Von Leibniz ترجمها الى الانجليزية Anne Martin Schrecker, Paul Schrecker, (انديانا بولس ١٩٦٥) .

أفكاره الفلسفية بجميع دقائقها بطريقة نسقية ، كما أنه لم ينشر سوى القليل نسبيا من الأعمال الفلسفية واتخذت معظم كتاباته صورة المراسلات مع آخرين · وعندما كتب للنشر على نطاق واسع لم تزد كتاباته عادة عن مقالات قصيرة احتوى القليل منها على شيء يمثل أفكاره أو تضمن كفاية من التفاصيل التى تيسر فهم هذه الأفكار · ويترتب على ذلك احتياج من يدرسه الى بذل مزيد من الجهد يفوق الجهود التى تحتاجها دراسة ديكارت وأغلب الفلاسفة الآخرين الذين سنتحدث عنهم · فعلينا اذن أن نقنع بما هو ميسور ·

وتماثل لايبنتز وديكارت فى اعتناقه لنظرات لاهوتية لم تختلف كثيرا عن نظرات اللاهوت المسيحى التقليدى · وفى الحق أنه كان يأمل أن تساعد فلسفته على القضاء على الشك الذى ينصب على الاتجاهات الأساسية فى الفكر المسيحى ، وأيضا على حل الخلافات اللاهوتية ، التى غمرت أوربا ابان عشرات سنوات الحروب الدينية · على أننا اذا وصفنا برنامجه بأنه مجرد دفاع عن اللاهوت المسيحى التقليدى فاننا سنكون قد ابتعدنا عن الدقة ، لأنه لم يكتف بالبدء فى انشاء دفاع عن اللاهوت المسيحى فحسب · ويثير برنامجه الاهتمام فى ذاته حتى اذا استبعدنا جانبا اللاهوت المسيحى استبعادا كاملا من فلسفته ·

البرنامج والمنهج

شارك لايبنتز ديكارت أيضا فى اهتمامه بما سماه الارتقاء بالعلوم (١١) · ويقصد بذلك تقدم المعرفة بوجه عام ، والتزويد بأساس المعرفة يجعلها آمنة قادرة على مواجهة احتمالات الشك الخطير والوقوع فى الخطأ · وتماثل هو وديكارت أيضا فى الشعور بأن مختلف العلوم ، وما نسميه بالمعرفة بوجه عام ، لاتستند الى أساس صحيح ، وتفتقر الى اليقين والتحرر من احتمالات التعرض للخطأ الذى يتعين أن تتميز به حتى تستأهل عن جدارة اسم المعرفة · وشعر أيضا أن لهذه الناحية أهمية عملية ملحوظة الى جانب الأهمية النظرية ، لأنه اذا لم يستبعد احتمال الخطأ فقد نصف شيئا ما بالحقيقة بينما هو ليس كذلك ، ومن ثم فاننا قد نساق الى ارتكاب أفعال قد يكون لها عواقب عملية ضارة · وعلى هذا فانه سعى متبعا نفس الروح الديكارتية الى الاهتداء الى « الأداة الصحيحة (المنهج) للعلم العام بكل شيء يعد موضوعا للاستدلال الانسانى ، ويستطاع تزويده فى شتى جوانبه ببراهين واضحة مثل البراهين الرياضية » (١٩) ·

وتماثل لايبنتز وديكارت فى شدة التأثر بالرياضة ، وبمقدار اليقين والدقة فى الاستدلال التى بالمقدور العثور عليها فى البراهين الرياضية ٠ واقتدى المنهج الفلسفى الذى اقترحه بالمنهج الرياضى آملا أن تتحقق لاستدلالاتنا للواقع نفس الدقة واليقين ، وكان هذا الهدف نصب عينيه عندما أشار باستعمال لغة مثالية أو مميزة Charactaristic تحل محل اللغات الطبيعية المماثلة لما نستعمل من لغات ، وقال :

« اللغات الطبيعية لها قيمة كبرى فى الاستدلال ، ولكنها حافلة باللبس بلا حدود ، وعاجزة عن الاسهام بدور فعال فى التكامل والتفاضل ٠ ولو كانت قادرة على ذلك لأمكننى الكشف عن أخطاء الاستدلالات ، فى صيغة الكلمات وطريقة تكوينها ٠٠٠ والى الآن لم تنجح فى ترفير هذه الميزة الباهرة غير رموز أو حروف الكتابة فى الجبر والحساب » (١٨) ٠

وفكرة اللغة المثالية ـ التى تتحرر من اللبس الذى نكبت به اللغة العادية ، والذى تستطيع عن طريقها استدلالاتنا التقدم متحررة من المشكلات التى يثيرها هذا اللبس قد أحدثت تأثيرا قويا على فكر فلاسفة معاصرين كبرتراندرسل وفتجنشتاين فى باكورة عهده ، ومازالت تحظى بتأييد مفكرين بارزين من المعاصرين لنا ٠ ولقد اطلق على هذه الحركة اسم « المذهب الذرى المنطقى » Logical Atomism وكانت شديدة البأس فى بداية القرن ، وتعد احياء ـ من جانب ـ لفكرة لايبنتز ٠ اذ تتشابه الفكرة الأساسية للمذهب الذرى المنطقى وما جاء عند لايبنتز عندما قال : « بالاستطاعة رد جميع الأفكار الانسانية ٠٠٠ الى قلة من الأفكاركاوليات

واذا أمكن تخصيص رموز تقابل Primatives كأوليات سيكون بالمقدور استحداث رموز أخرى للدلالة على الأفكار المشتقة ٠٠٠ وفيها سيتسنى الاهتداء الى تعاريف وقيم صحيحة ، ومن ثم سيكون من الميسور أيضا الاهتداء الى الخاصيات التى يمكن برهنة أنها متضمنة فى التعاريف أو مترتبة عليها » (١٨ ـ ١٩) ٠

« وبمجرد تحقيق ذلك سيكون بوسع أى فرد عندما يستعمل رموزا من هذا القبيل فى استدلالاته وكتاباته اما أن لايقع فى الخطأ قط ، أو اذا وقع فى الخطأ ، فانه سيكون قادرا دائما على اكتشاف أخطائه بنفسه بعد اجراء أبسط الاختبارات ، مثلما يفعل الكافة ٠ وفضلا عن ذلك ـ سيكون بمقدوره اكتشاف الحقيقة المتضمنة فى المعطيات الميسورة » (١٩) ٠

ربما بدا برنامج لايبنتز مماثلا بصفة اساسية لبرنامج ديكارت رغم هذا التحوير الذى يثبت اصالته • وفى الحق فرغم ذلك فقد انتقد لايبنتزمنهج ديكارت واجراءاته بناء على جملة اعتبارات فاولا - يرى لايبنتز انه اذا قرر احد التشكك فى كل شىء بصفة مطلقة ، فانه سيكون قادرا على توهم وجود حتى أوهى المبررات للشك (كافتراض الشيطان الخبيث) • وفى هذه الحالة فانه سيلفى نفسه لم يهتد الى اى شىء على الاطــلاق • ولقد اعترف بذلك حتى يتفادى المأزق الذى تورط فيه ديكارت من تأثير شكه المنهجى • واضطر ديكارت الى الاعتماد على افتراضات معينة لم يكن لــه الحق فى افتراضها لو أنه كان ينوى الشك حقا فى كل شىء لايتوافر له اليقين • على أن النتائج التى استخلصها لايبنتز لم تكن القول باستحالة معرفتنا لأى شىء على الاطلاق ، ولكنها كانت بالأحــــرى الدعوة الى وجوب أن لايحول اعتمادنا على القليل من الافتراضات الأساسية دون مواصلتنا البحث استنادا الى الزعم الفج باحتمال أن يكون الفرض الذى افترضناه من نوع الفروض التى افترضها ديكارت • فالشرط الوحيد الذى يضعه لايبنتز هو أن تكون الافتراضات التى نضعها من الافتراضات التى لايتشكك فيها احد يتمتع بكامل قواه العقلية ، واعتقد لايبنتز أنهمن الضرورى اضافة افتراضين الى هذه الافتراضات ، أو التسليم بصحة مبدأين فحسب من هذه المبادىء الأساسية حتى يستطاع الاهتداء الى اية نتائج :

«تستند استدلالاتنا على مبدأين كبيرين : المبدأ الأول هو مبدأ التناقض ومؤداه أن نصف ما يتضمن تناقضنا بالزيف ، ونصف بالصدق أى شىء يكون انكاره دالا على التناقض أو الزيف •

والمبدأ الثانى هو مبدأ السبب الكافى • وتمشيا مع ماتضمنه فاننا نعتقد أنه لاشىء يتصف بالحقيقة أو الوجود ، ولا حكم يتصف بالصدق مالم يكن هناك سبب كاف لوجوده على هذا النحو ، وليس على نحو مختلف عن ذلك » •

ويحاجى لايبنتز ويقول : قد تكون قواعد « المنطق العام » مستمدة من هذين المبدأين ، ومن ثم فان أى برهان راسخ لاحدى النقاط ، يعنى البرهان الذى يحترم الصور التى أشار اليها المنطق كافيا لتحديد صدق القضايا (٨) • واذا اتبعنا هذه القواعد فاننا سنكون على يقين من صدق النتائج التى نصل اليها • وعلى هذا النحو يستطاع الاهتداء الى المعرفة التى يتوافر لها القدر المطلوب من اليقين • ويقول لايبنتز : « لو أريد تجنب الخطأ

فكل ما يحتاج اليه هو الاعتماد على القواعد الأكثر عمومية من المنطق ، مع الالتزام بأعظم قدر من الحرص والصلابة» (٤٠) • ولا يلزم البدء باثبات وجود الله وخيريته ، فلربما كان هذا متعذرا بغير اعتماد على هذا القواعد• وليس هناك مايدعو الى القلق لحاجة هذه القواعد الى افتراض مسبق يخص صحة هذين المبدأين الأساسيين الآنفى الذكر • ولا يعتبر تعذر أمكان برهنة صحتهما مبررا للالتجاء الى الشك • والمنهج الأفضل هو الاقتصار على ارجاء النظر فى افتراضاتنا الأساسية ، وأن نلاحظ مدى سخف التشكك فى صحتها ، ونواصل عملنا ونرى ما الذى سيتمخض عنه تطبيقها على تجربتنا المباشرة •

وفى هذا المقام يلاحظ انه فى نظر لايبنتز ثمة شىء آخر اكثر من ذلك خلاف هذين المبدأين • انه شىء يفوق بحق ما اعترف به ديكارت بالذات صراحة • انه الفحوى الخاص بتجربتنا المباشرة • فما يعطى لنا بطريقة مباشرة ليس مجرد (انا افكر ــ انا موجود) ولكنه ايضا ما لدى من افكار ومدركات معينة • ولاتضمن هذه الأشياء وجود اى شىء مستقل عنها ومناظرلها ، ولكنها بالذات ليست مثار شك ، ومن هنا يقول لايبنتز :

« أن ماذكره ديكارت عن (انا افكر) ــ اذن فانا موجود) من الحقائق الأولية الممتازة ••• ولكن الم يكن من الأصوب أن لاتغفل الحقائق الاخرى من هذا النوع ••• فهناك كثير من الحقائق الاولية عن الواقع مثلما توجد مدركات مباشرة ••• فانا لست اعى فقط عمليـة تفكيرى ذاتها ، ولكنى اعى أيضا افكارى • وان نصيب قولى انى افكر (اذن فانا موجود) من الحقيقة واليقين ليس أعظم من تفكيرى فى هذا الشىء او ذاك » (٢٥) •

ان هذا الرأى معقول بما فيه الكفاية ، وكان من واجب ديكارت أن يقوله أيضا • على أن لايبنتز رغم انتقاده لديكارت فى هذه النقطة ، الا انه لم ينتقد حجة الكوجيتو فى اثبات وجود الأنا او النفس ، ولكنه بالأحرى قبلها • واذا رئى توجيه نقد لديكارت بشأن هذه النقطة ، فمن باب أولى يتعين توجيه نفس النقد للايبنتز ايضا •

الحقيقة والمعرفة

قد نتوقع من انتقاد لايبنتز لديكارت لتماديه فى الشك المنهجى الى حد يفوق المدى المعقول قوله انه كان على ديكارت أن لايعبر عن شكوكه فى

افكاره « الواضحة والمتمايزة » فى التأمل الأول ، بل كان عليه بالأحرى أن يشعر بالتحرر فى الاعتماد عليها · غير أن لايبنتز لم يذكر ذلك ، لا لأنه يتفق هو وديكارت على أن فرض الشيطان الخبيث كان سيجعل هذه الأفكار الواضحة والمتمايزة ـ ولو فى البداية ـ غير موثوق بها مبدئيا ، ولكن بمعنى اصح لأنه كان يرى عدم وجود معيار كاف عند ديكارت لتقدير ما الذى يجب أن تتصف به الفكرة لكى تتصف بالوضوح والتمايز · ويلاحظ لايبنتز : « أنه كثيرا مايتضح أن مايظهر كأفكار واضحة ومتمايزة للناس الذين يصدرون احكاما سطحية هى فى الحق أفكار غامضة ومضطربة · ويستنتج من ذلك أن مبدأ ديكارت القائل « بأن ما أدركه فى وضوح وتمايز فى الشىء حقيقى ، وبالمقدور جعله مجمولا عديم الفائدة مالم يضاف الى ذلك معيار للوضوح والتمايز » (٨) · وهذه نقطة يتعين أن نقره عليها ·

على أن لايبنتز بدلا من أن يتخلى عن التحدث عن الوضوح والتمايز ، فانه حاول أن يضفى على هذين المعنيين دقة أكبر فى المعنى (فى الصفحات الأولى من كتاب « تأملات فى المعرفة ») ، حتى يزداد نفعهما ، فقال : المعرفة بأسرها اما ان تكون غامضة أو واضحة · والمعرفة الواضحة أيضا اما أن تكون مهوشة أو متمايزة · والمعرفة المتمايزة بدورها أما أن تكون غير وافية ، وايضا اما رمزية أو حدسية · والمعرفة الأكمل هي التى تجمع بين الاستيفاء والحدسية » (٣) · وقبل أن نذهب الى ماهو أبعد يتعين أن يلاحظ أنه ربما بدا من الغريب الكـــلام عن « المعرفة » التى تفتقـر الى الاستيفاء والتمايز أو حتى الوضوح على الاطلاق · ولكن لعل لايبنتز قد أراد بذلك وصف الأنواع المختلفة من التصورات الساذجة التى ينظر اليها من حين لآخر على أنها معرفة ، وأن يبين مقدار ابتعادها أو اقترابها من الاتصاف بالمعرفة الحقة · ورئى أن المعرفة الحقة أو الكاملة ـ المعرفة الجديرة بهذا الاسم ـ يجب أن لاتقتصر على الجمع بين الوضوح والتمايز ، وانما يجب أن تكون أيضا وافية وحدسية بصفة كاملة ·

ولكن ما الذى تعنية هذه المصطلحات · ويرى لايبنتز اننى لا أستطيع ادراك أى شىء بوضوح ما لم اكن قادرا على التفرقة بينه وبين الأشياء الأخرى التى تتشابه معه · وهذا هو معيار الوضوح · وبعد ذلك فاننى لا ادرك أى شىء ادراكا متمايزا ما لم اكن قادرا على التعرف على مختلف ملامح الشىء التى تميزه عن الاشياء الاخرى · وهذا هو معيار التمايز · ويتضمن هذا المعيار ماهو اكثر من الوضوح · فلربما كان بمقدورى أن

افرق بين شيء وشبيه آخر له دون أن اكـــون قادرا على التعرف على الملامح التى جعلته مختلفا عن هذا الشيء الآخر ·

ومعنى الكفاية هو فى الحق امتداد لمعنى التمايز فحسب · ويتكشف احتمال الادراك غير الوافى فى حالة الأشياء ذات الطبيعة المركبة · فاذا انا أدركت بعض مكونات شيء مركب ادراكا متمايزا دون أن ادرك المكونات الاخرى سيكون ادراكى للشيء المركب قاصرا عن التمايز الكامل ، ومن ثم فانه يكون غير واف · أما اذا أدركت جميــع مكوناته بتمايز · فى هذه الحالة يكون ادراكى للشيء المركب وافيا ·

واخيرا يفرق لايبنتز بين الادراك الرمزى والادراك الحدسى · فاذا كان الشيء بسيطا نسبيا ، فاننى قد لا أصادف أى مشقة فى التصور المباشر لكل ملمح من ملامحه المميزة فى نفس الوقت عندما افكر فيه · وفى مثل هذه الحالة ، يكون تصورى حدسيا ·ولكن لما كانت اغلب الأشياء مركبة حقا ، ونظرا لمحدودية قدرتى على التصور المتآنى لمختلف الملامح ، لذا فاننــى اضطر عادة الى استعمال الرموز كمؤشرات لمواضع بعض مكونات ملامح الأشياء عندما افكر فيها · وعندما اركز انتباهى على ملمح خاص ، فاننى سأكون قادرا على الاستغناء عن الرمز الذى اعتدت أن أرجع اليه ، وأتصوره تصورا مباشرا · ولكن عندما افكر فى الشيء المركب كله ، فان ما بوسعى أن افعله غالبا هو أن افكر فيه مستعينا بمجموعة من هذه الرموز · فالحيوان ــ مثلا ــ عبارة عن شيء شديد التعقيد · وقد أكون قادرا على تقرير ماهيته · ولكن عندما أفعل ذلك ، فاننى أستعين بعــدة كلمات (أو رموز) لا اكون قادرا على تصور أو حدس معناها الكامل فى نفس الوقت عندما افكر فى ماهيته · وفى مثل هذه الحالات ، لايكون تصورى حدسيا ، ولكنه رمزى ، ان المعرفة الرمزية هى نوع المعرفة التى كثيرا ما نلجأ اليها · ولها مزايا كافية وتستحق التقدير ، على شريطة أن نكون قادرين على التصور الواضح والمتمايز لكل ملمح نقصده عندما ننتبه اليه · ولكن مثل هذه المعرفة ستكون أقل كمالا من المعرفة الحدسية الكاملة ، أو اللارمزية لنفس الشيء · ويتعين أن لا يغيب عن فطنتنا أن مثل هذه المعرفة فى حالة معظم الأشياء ميسورة لله فقط ·

وتمشيا مع لايبنتز فان المآزق التى نتعرض لها ربمـــا كانت أشد خطورة من ذلك · اذ يعتقد ان التحديد الصحيح الكامل لطبيعة معظــم الموجودات قد يحتاج الى عملية لانهاية لها من التحليل الطويل أو تحديد

الملامح ، اذ أن التحديد الكامل لطبيعة أى شىء موجود قد يحتاج الى تحديد علاقته بكل شىء آخر فى الكون · وبوسعنا أن ندبر أمرنا على أحسن حال للأغراض العملية اذا اكتفينا بالتحديد على نطاق أضيق · أما المعرفة الكاملة للشىء ، فانها تتطلب هذا النوع المشار اليه من الاحاطة · ولما كانت قدراتنا محدودة ، فاننا لن نستطيع القيام بعملية تحليل قد تطول الى مالانهاية ، فقد تستغرق حياتنا بطولها · فما بالك اذا كان المراد ادراك جميع الملامح متأنية وعلى الفور وفى لحظة واحدة متاحة ! · ان الله وحده هو القادر على ذلك ، ومن ثم مرة أخرى وحتى لأسباب أكثر اضطرارا ، فان المعرفة الكاملة فى معظم الأحوال من الأمور التى يقتصر أمرها على الله جل جلاله وحده · وبمقدورنا الحصول على معرفة كاملة بما سماه لايبنتز « المعانى الابتدائية » وبالمركبات الشديدة البساطة المؤلفة من معانى ابتدائية · أما فيما يتعلق بباقى الأشياء ، فان أقصى مابوسعنا بلوغه هو المعرفة الأقل من الكاملة ، أى المعرفة الرمزية ، وهذه المعرفة الرمزية بعيدة تماما عن أن تتصف بالكمال ، ومن ثم يقول لايبنتز :

« لن أستطيع ·· أن أجرؤ ··· على التأكيد بأنه سيكون باستطاعة البشر تحقيق التحليل الكامل للمعانى ··· ففى الأغلب علينا أن نقنع بتجميع ماتعنيه بالضبط معانى بالذات من التجربة ثم تركيبها بعد ذلك فى معانى أخرى » (٧ ـ ٨) ·

بيد أن هذا لايعنى أننا عاجزون عن الاهتداء الى معرفة أى شىء معرفة حقة · فأقصى ماينشده لايبنتز هو وضع حدود لما بوسعنا أن نعرفه عن الطبائع الجزئية للموجودات وأنماط الموجودات ، والتى تشتمل على معارفنا التجريبية ، وان كان لايبنتز قد انتقص فى موضع آخر من قدر أهمية المعرفة التجريبية ولعله قصد فقط الحقائق المنتزعة من الواقع فحسب · ولم يشعر بقلق كبير لعدم اقتدار فن الحساب Computation — وكان متحمسا له ـ تناول حقائق الواقع (وقد اعترف بذلك بالفعل(١٤) ، ومن ثم وجه عناية أكبر الى ما يستطاع اكتشافه عن الطبيعة العامة للأشياء بالاستعانة بالعقل وحده ، وذكر أن هذا المجال يضم أشياء بمقدورنا أن نكتشف فيها الكثير بمجرد نظرنا الى مايترتب على المبادىء الأساسية العديدة التى بدأ منها بالاضافة الى القليل من « الحقائق الأولية للوقائع »

Primitive

التى بمقدورنا أن نكتشفها ، Primary truths of facts

ومن ثم ذكر فى بداية مقاله « عن العلم الكلى » : « فى الحاضر علينا أن لانعير التجارب اهتمامنا ··· ولنركز على النهوض بالعلم الذى يستند على العقل » (١١) ·· ان هذا الاعتماد على العقل كمقابل للتجربة ، واقتناعه بأن بمقدور العقل أن يكتشف البنيان الأساسى للواقع بالرغم من قصور مايعرف عن طريق التجربة هو الذى يفسر وصف لايبنتز واسبينوزا (الذى نهج نهجا مماثلا) تقليديا بالعقلانيين ·

وبناء على ماذكره لايبنتز : « هناك نوعان من الحقائق : حقائق تخص العقل وتتسم بضرورتها ، وبأن مايقابلها محال ، وحقائق الواقع وهـــى عارضة ، ومقابلها ممكن » (١٥٣) ان هذه التفرقة تنطبق ـ على أقـل تقدير ـ على معرفتنا لعدد كبير من الأشياء ، التى تعد حقائق عارضة فى نظرنا ، اذا سلمنا بقصور قدراتنا العرفانية ، ولكنها تعد حقـــائق أولية عند الله ، ان هذا يصح مثلا عندما يتعلق الكلام بطبائع الأشياء الجزئية ، وعلاقاتها بعضها ببعض ، ولو عرفنا ما يعرفه الله لرأينا أن هذه الأشياء ليست مجرد أمور واقعة ، أو حقيقية بصفة عارضة وحســـب ، ولكنها بالأحرى حقيقية بالضرورة · على أنه فيما يتعلق بحالة الأشياء كما تبدو ، فانه وفيما يخص فئة من الحالات المحدودة نسبيا (ولكنها هامة) بمقدورنا أن نرى أن بعض الأشياء حقيقية بالضرورة ، فعلينا اذا رأينا أشـــياء حقيقية بالضرورة لأن مقابلها محال ، أن نطمئن الى أنها حقيقية بالفعل ، وأنه ليس بوسع الله أو الشيطان الخبيث الذى حدثنا عنه ديكارت أن يجعل الأشياء تبدو غير ذلك ، ومن ثم فان كل مانكتشف أنه حقيقى بالضرورة عن العالم اعتمادا على عقولنا سنكون قد عرفناه بالفعل · واعتقد لايبنتز من خلال اكتشافه لمثل هذه الحقائق الضرورية أن بمقدورنا أن نحصل على قدر كبير من المعرفة بالبنيان الأساسى للواقع ·

وفى هذه النقطة لابد من التنويه عن بعض المصطلحات التى جاء بها لايبنتز · فعندما تقول أن شيئا ما عرف معرفة « قبلية » A prioiri كان معنى ذلك أنه من حقائق العقل التى تكتشف بوساطة العقل وحــده ، اما باستخلاص نتيجة منطقية لأحد مبادىء العقل ، أو بالاعتماد على التحليل المنطقى لأحد التصـــورات · أما القـــول بأن شـــيئا ماعرف « بعديا A posteriori » فانه يعنى أنه من الأمور الواقعة التى تكتشف فى معرض التجربة ، ومن هنا يقول لايبنتز على سبيل المثال :

« الامكان يمكن أن يعرف اما قبليا أو بعديا · فهو يعرف قبليا اذا حللنا معناه (الذى قد يكون امكانه موضع شك أو تساؤل) الى متطلباته وعندما لا نكتشفه فيما يتعذر تصوره منطقيا · ومن ناحية أخرى ، فاننا نعرف أمكان البعديات A posteriori عندما نعرف عن طريق التجربة أن الشىء موجود بالفعل ، لأن كل مايوجد بالفعل ، أو كان موجودا ممكن بصفة مؤكدة » (٢٧) ·

وأخيرا هناك شذرات أخرى من المصطلحات · ففى نفس الفقرة يقول لايبنتز : « من البين أيضا ··· ماهى الأفكار التى تتصف بحقيقتها ، وما هى التى تتصف بزيفها · فالفكرة تكون حقيقية عندما يكون المعنى ممكنا ، وتكون زائفة عندما تحتوى على تناقض » (٧) · والآن فاننا لم نعد نعتبر شيئا ما حقيقيا لمجرد ظهوره بمظهر الممكن · غير أن لايبنتز يتحدث هنا عن « الافكار الحقيقية » وليس عن « القضايا » ، التى تدل على الوجود الفعلى أو الواقعى ، كما فعل فى موضع آخر · وفى هذا السياق ، فان مصطلح « حقيقى » له معنى خاص عنده · اذ توصف الفكرة بأنها « حقيقية » عندما تخلو من التناقض المنطقى فحسب ، يعنى اذا كانت ممكنة منطقيا ، وبذلك تكون « الفكرة الحقيقية » شيئا أشبه « بالفكرة المنطقية السليمة » ، ولكن لايتبع ذلك انه عندما تكون الفكرة « حقيقية » بهذا المعنى ، فانه سيوجد شىء يتجاوب وهذا الوصف · وبذلك يكون لايبنتز قد شعر أن مابوسعه أن ما يثبته سيكون موجودا ، ومن هذه النقطة انتقل الى مسألة وجود الله ·

الله والعالم

لما كان لايبنتز لايعتقد فى معقولية دفع مسألة الشك المنهجى بعيدا بالقدر الذى يراه ديكارت ، لذا توافرت له فى مستهل ابحاثه الميتافزيقية جملة ركائز للبدء منها أكثر مما توافر لديكارت · على أن ماتوافر له لم يكن بالقدر الكبير الذى يلوح للوهلة الأولى ، لأنه كان يشعر أيضا أن معظم ظنوننا العادية يجب أن تكون محل بحث ، ولا يتعين رفعها لمرتبة المعرفة مالم يتم اثباتها اعتمادا الى حجج عقلانية لاتفترض مسبقا أى شىء يتطرق اليه الشك ،ولكنه رأى أن هناك أشياء قليلة أخرى تستحق الشك أكثر مما ظن ديكارت الذى اتفق معه فى اعتبار القول « أنا أفكر – اذن فانا موجود » مسألة لاشك فيها · وأشار الى أنه فى نطاق المجال الرحيب « للفكر » هناك ثلاثة انماط اساسية بالضرورة للأفعال الواعية بوسعنا أن نلاحظها

وهى تحدث داخل نفوسنا : انها الادراك والتصور والارادة · ويتوافق هذا الرأى وماقاله ديكارت · فمهما كان طابع العالم ، فليس من شك اننى ادرك كيفيات متنوعة ، واتصور افكارا او تصورات متنوعة ، واريد اشياء شتى وما يتبع هذا الحال على اقل تقدير هو اننى عندما اكون منشغلا فى هذه الأنواع من الافعال الواعية فاننى ساكون موجودا · وربما بدا هذا الرأى معقولا ، ولكن علينا ان نتذاكر نوع السؤال الذى قد يثار عن امكان تبرير استخلاصنا من حقيقة وجود ادراك وتصور وافعال ارادية ، اننى انا الذى أقوم بمثل هذه الافعال ، ومن ثم فاننى ساكون موجودا · ولما كان الكاتب قد بحث هذه النقطة بالفعل لذا رأى عدم الحاجة الى اعادة ترديدها · واكتفى بان ذكر ان الملاحظات التى اشار اليها آنئذ تنطبق هنا ايضا ·

وعلاوة على ذلك ، فلقد اتبع لايبنتز ديكارت فى الاقرار بانه من بين المعطيات المتوافرة لنا هناك فكرة وجود كائن كامل شامل ، ولكن بقى أن نبحث هل مثل هذا الكائن موجود ؟ ورأى لايبنتز أن هناك اشياء عديدة اخرى معطاه من البداية أيضا · فاولا هناك المبدان الأساسيان للاستدلال اللذان ذكرا من قبل : مبدأ عام التناقض ومبدأ السبب الكافى · ويتعين أن يلاحظ انه فى نظر لايبنتز فان مبدأ السبب الكافى اكثر عمومية فى صيغته من المبدأ القائل بأن كل شىء آتى للوجود لابد ان يشتمل على سبب لوجوده يتساوى على اقل تقدير والشىء محل البحث · والمبدأ الأكثر عمومية عند لايبنتز يرى أن لكل شىء موجود حتى لو كان أبديا — ومن ثم فانه لايكون قد ظهر للوجود عند نقطة محددة — لابد ان يكون له سبب لوجوده بحيث تتسنى الاجابة عن سؤال لماذا هو موجود·وعندلايبنتز فان مسالة استحالة وجود الأشياء بمحض الصدفة من المسائل التى لاخلاف عليها · فما دامت موجودة ، فلابد ان يكون هناك سبب لوجودها مقابل لعدم وجودها · وفى اغلب الحالات ، أو من أجل معظم الأغراض العملية ، يكفى طرح العلة التى ستكون بمثابة السبب ، ومن ثم يمكن الانتباه الى مايحدث من انحراف زائد عن الحاجة عن الغاية التى نسعى اليها · غير أنه يتعين وجود تفسير مهما كان نوع الحالة موضع البحث · وهذا رأى يميل معظم الناس الى قبوله فى الحياة العادية وفى العلم ايضا · ويشير لايبنتز الى انه يقبل التطبيق دوما·ويشعر لايبنتز انه ربما بدامتنافيا والعقل التوقف عن المطالبة باجابة على سؤال «لماذا» ؟ عند اية نقطة عندما يتعلق الأمر بالتساؤل حول شىء لا يرقى الى مستوى الكائن الموجود بالضرورة ؟

وأخيرا فان لايبنتز يرى وجود شيئين آخرين لاغنى عنهما · أولا هناك حقائق الرياضيات (في الحساب والهندسة بوجه خاص) وقواعد « المنطق العام » ، التى يسميها « الحقائق الأبدية » ، لأنه يعتقد أنها تتمتع بصحة ضرورية وكلية · وفى نظره ، انها تتمتع بنفس اليقين الذى تتمتع بـه المبادىء المنطقية الأساسية للاستدلال ، ومن ثم فليس هناك مايتطلب الشك ويحتاج الى تبرير خارجى اكثر من هذه المبادىء ، أو بالأحرى فان التبرير الخارجى والأوحد الذى تتطلبه يتحقق اذا لم تكن هذه المبادىء الأساسية ذاتها موضع شك ·

ثانيا ـ هناك وجود العالم · وهذه مسألة من غير المعقول الشك فيها بالرغم من كون الطبيعة الحقة للعالم من المسائل التى تستاهل البحث فى البداية · ولو تصورنا « العالم » كأشياء مادية كما ذهب ديكارت فان وجوده آنئذ لن يكون يقينيا بصفة مباشرة · ولكن هذا يرجع الى أن هذه النظرة تحمل فى طياتها تصورا خاصا لطبيعة العالم · غير أن طبيعة العالم من المسائل التى تستوجب التحديد · ولقد كان لايبنتز قاسيا فى حكمه على محاولة ديكارت البرهنة على وجود العالم بعد تصوره كأشياء مادية · اذ قال : « ان الحجة التى ساقها ديكارت لمحاولة البرهنة على وجود الأشياء المادية ضعيفة للغاية حقا · وكان الأفضل أن لايقدم على هذه المحاولة » (٤١) · ولكن هذا لايعنى انه متشكك فيما يتعلق بوجود العالم ، أو انه اعتقد أن لديه برهانا لاثبات وجوده أفضل من البرهان الذى جاء به ديكارت · انه يعتقد أن لديه تصورا لماهية طبيعته · فالعالم موجود مادام هناك بعض الأشياء ، وليس العالم عدما ، وأيا كانت طبيعته الحقة · وهذه نقطة يعتبرها لا تقبل الشك من البداية مثل وجوده ذاته ·

وباختصار فان المصادر التى رأى لايبنتز انها متوافرة بين يديه عندما بدأ أبحاثه الميتافزيقية هى : المبدآن الأساسيان للاستدلال و « الحقائق الأبدية » للرياضيات والمنطق العام والكائن الكامل الشامل والحقائق الاولية للوقائع من ادراك وتصورات وارادة ، ووجوده ووجود العالم · هذه المعطيات ، وبالاستعانة بأشياء أخرى ، ـ ولاشىء غير ذلك ـ مما يصادفه فى طريقه ·

وتشابه لايبنتز هو وديكارت فعرض ثلاثة براهين لوجود الله ،ولكن ليس بين هذه البراهين ماهو مطابق لأى برهان من براهين ديكارت الثلاثة التى انتقدها جميعا · وهناك برهانان من براهين لايبنتز يتشابهان همـا

وبرهانين من براهين ديكارت ، أما برهانه الثالث فجد مختلف ٠ ولم يحاول الاتيان بأى برهان يتشابه والبرهان الأول لديكارت الذى يحاجى من حقيقة أن لدينا فكرة عن الكائن الكامل الشامل ، ومن ثم فلابد أن يوجد كائن كامل شامل كعلة لهذه الفكرة ٠ فلقد اكتشف نقصا فى هذا البرهان الى حد أشعره أنه حتى اذا أجرى تعديلا له فانه لن يجدى ٠ على أنه قد اعتقد أن تعديل البرهانين الأخيرين لديكارت أمر سليم ، وأن البرهان الثالث المستند الى مايسمى « بالحقائق الأبدية » للرياضيات والمنطق أمر ممكن ايضـــا ٠

وجاءت روايته للبرهان الأونطولوجى « الدليل الوجودى » مختلفة عن رواية ديكارت له ، وشعر أنه لو اضاف شيئا واحدا الى هذا البرهان فانه سيجعله صحيحا ٠ واشترك هو وديكارت فى الاعتقاد بأنه اذا كانت « أ » تستلزم منطقيا أو عن طريق التحليل « ب » فى هذه الحالة فاننا اذا سلمنا بوجه (أ) تكون (ب) صحيحة بالفعل ، اذا اعتبرنا «ب» فكرة الله ككائن كامل شامل ، وجعلنا « جـ » تعنى الوجود كمال ٠ ولقد استخلص ديكارت من ذلك ودون عناء ضرورة وجود الله ، لأن فكرة عدم وجود الله ستعنى فكرة كائن كامل شامل يفتقر الى الكمال ، ومن ثم فانها ستحتوى على تناقض ذاتى ٠ أما عند لايبنتز فان هذه المسألة ليست بمثل هذه البساطة اذ قال :

« يتعين أن يدرك أنه استنادا الى هذا البرهان ، فان كل مايستخلص هو الآتى : لو كان الله ممكنا ، فان مايتبع ذلك هو وجوده ٠ فليس بمقدورنا الاستعانة بالتعاريف لاستخلاص نتائج يقينية ، مثل أن نعرف أن التعاريف (ذاتها) ٠٠٠ لاتحتوى على تناقض » (٦) ٠

وتتركز حجة لايبنتز على أنه ليس من حقنا أن نستخلص من تعريف الله ، أن الله موجود ، الا اذا أمكن بيان أن تعريف الله متوافق فى ذاته ، ولايحتوى فى طياته على أى تناقض ٠ وقال اذا اثبتنا هندسيا وجود الله فان ما يتبقى بعد ذلك هو اثبات الامكان (المنطقى) لله بكل دقة هندسية » (٢٩) ٠ غير انه اعتقد أنه بالاستطاعة تحقيق ذلك ، ويرجع خطأ ديكارت الوحيد الى أنه أخفق فى ادراك وجوب تحقيق ذلك (وان عليه أن يحققه) ٠

ويتخذ برهان لايبنتز عن صحة فكرة الله منطقيا الصيغة التالية على وجه التقريب : أولا ـ اذا استبعدنا مسألة الوجود فاننا سنرى أن الكمالات

التى تنسب الى الله يمكن ردها الى ثلاثة كمالات : القدرة على كل شىء ، والعلم بكل شىء ، و « الخير الذى ، يعم الجميع ، ومن هنا كتب ماياتى ·

« يتمتع الله بالقدرة التى هى مصدر كل شىء ، وبالعلم الذى يحيط بجزئيات الأفكار · واخيرا بالارادة التى هى مصدر التغير والانتاج والفعل تبعا لمبدأ افضل ماهو ممكن » (١٥٥) ·

وتتوافق هذه الصفات الثلاث منطقيا كل منها والأخرى ، وايضـــا وفكرة الوجود · وثانيا ـ تترتب على نفس فكرة مثل هذا الكائن ، الذى هو مصدر كل ماهو موجود ، أن لا تكون هناك حدود تفرض عليه ، لأن مثل هذه الحدود تتعارض هى وقدرته وعلمه بكل شىء ، بناء على ذلك تكون فكرة الله صحيحة منطقيا ، ولا تحتوى على تناقض ذاتى · ومن هذا يتضح ، فى رأيه ، أن بوسعنا أن نستنتج بكل تاكيد أن الله موجـــود فى الواقع ، وبحق أنه موجود بالضرورة ، لأن فكرة عدم وجوده ستحتوى على تناقض ذاتى ·

ولقد نبه لايبنتز هنا الى نقص هام فى الصورة التى عرضها ديكارت للبرهان الأونطولوجى (الدليل الوجودى) ، ويبدو أن الحل الذى اهتدى اليه كان صحيحا · والنقطة الوحيدة التى ينبه اليها المؤلف هى استمرار احتواء الصورة التى عرضها لايبنتز لهذا البرهان على القول بأن الوجود كمال ، ومن ثم فانه سيكون شيئا يمكن أن ينظر اليه كخاصة أو صـــفة مميزة أو شىء ما يمكن تحميله على ماهية ، فاذا كانت هذه المسألة مثار شك فى حالة ديكارت فان الأمر لن يختلف فى حالة لايبنتز أيضا ، ومن ثم فينبغى أن يوجه السؤال مرة اخـــرى : هل يمكن أن ينظر الى الوجود كمحمول ؟ ، وهل من المشروع أن ينظر للوجود ككمال ، وكأحد المظاهر الأساسية لفكرة الله ذاتها بالتبعية ؟

والبرهانان الآخران للايبنتز هما بالضرورة صورتان لبرهان عـــام واحد ، ويرجع اختلافهما الوحيد الى ماطرح كافتراض ســـابق يستلزم تبعا لذلك وجود الله · وهذان البرهانان متماثلان نوعا وبرهان ديكارت الذى يحاجى بالقول بأن وجود الله يتبع وجودى · فلابد أن يكون لوجودى علة · ولابد أن تكون العلة القصوى لوجودى هى الله ، الذى يتوجب لهذا السبب وجوده ، مادمت أنا موجود · ويرجع اختلاف برهانى لايبنتز عن هذا البرهان الديكارتى الى أنهما قد اعتمدا على مصـــطلح « الســـبب

الكافى » بدلا من العلة القصوى ، وايضا لأن مادفع الى البحث عن السبب الكافى لم يكن وجود الأنا أو النفس ، والارجح هو ان وجود العالم فى احد البرهانين هو الذى يتطلب وجود الله ، ويحتاج وجود الحقائق الأبدية فى المنطق والرياضة فى البرهان الآخر وجود الله · ولما كانت الحجة التى سيقت فى الحالتين واحدة أساسا ، ولما كانت قد ذكرت بتوســـع كبير واسهل للفهم فى حالة العالم ، فانني سأقصر كلامى على البرهان الذى جاء فى هذه الحالة الأخيرة وحدها ·

ويعرف هذا البرهان بوجه عام بالبرهان الكوزمولوجى (الدليــــل الطبيعى) · ولقد عرض بتفصيل كبير فى مقال لايبنتز « عن الأصل البعيد للكون » · ولقد سلم لايبنتز بكل بساطة « بوجود شىء ما ، وأنه ليس هناك عدم » (٨٦) ، وأنه قد أسمى هذا « الشىء ما » بالعالم ، الذى بالاستطاعة وصفه فى هذاالمقام بغير التزام بنظرة ما « بانه حشد من الاشياء المتناهية» (٨٤) · وقد يوجه بعد ذلك سؤال مؤداه : « لماذا يوجد مثل هذا الشىء ما بدلا من أن يكون الموجود هو العدم ؟ » · ويسمى هذا السؤال احيانا بسؤال « لماذا القصوى ؟ » ويراه كثير من الفلاسفة المعاصرين بلا معنى ، ومن ثم فانهم لايحاولون الاجابة عليه· غير أنه لم يبد فى نظر لايبنتز على هذا النحو ، ورأى وجوب الاهتداء الى اجابة عليه · فتمشيا مع مبدأ السبب الكافى،يجب أن يوجد سبب أو آخر لكل شىء من هذا القبيل·فلا شىءيحدث ويترك امره بلا تفسير ، ومن ثم فمن المحال اعتبار الحادث مجرد حادث فى مقابل العدم ، لأن الحادث هنا هو العالم ·

على أن لايبنتز يعتقد انه ليس من الصحيح أن وجود العالم كان أمرا ضروريا ، ويقول « ليس العالم ضروريا ، اذا تحدثنا بلغة الميتافزيقا ، بحيث يدل هذا القول على تناقض أو محال منطقيا » (٨٨) · وبعبارة اخرى ، ليس بمقدورنا أن نفسر وجود العالم على نفس النحو الذى اتبعناه فى تفسير وجود الله فى البرهان الأونطولوجى بالقول بان ماهية العــالم تستلزم وجوده · فالعالم ليس كيانا شاملا ، وليس هناك تناقض ذاتى فى القول بان العالم غير موجود · ولكن العالم موجود ، فكيف اذن يستطاع تفسير وجوده ؟ ماهو السبب الكافى الذى يثبت وجوده اذا سلمنا بانــه تبعا لمبدأ السبب الكافى : « فهناك سبب يبين لماذا يوجد مثل هذا الشىء بدلا من عدم وجوده » (٨٧) ·

والاعتراض الثانى الذى يذكره لايبنتز هو أن « السـبب وراء أى موجود لن يكون سوى موجود آخر » (٨٦) • ويظهر أن مايراه هنا هو أنه اذا لم يكن سبب وجود أى موجود ليس موجودا آخر ، فان هذا سيكون مساويا لشىء موجود بلا سبب فعلى لوجوده ، وهو مايتعارض ومبدأ السبب الكافى • وكما حاجى ديكارت بالقول بأن لاشىء يمكن أن يظهر للوجود من تلقاء نفسه من العدم ، فهنا أيضا يجادل لايبنتز بأن أى شىء تستلزم ماهيته وجوده ليس بالاستطاعة أن يوجد بلا سبب لوجوده يتجسم فى شىء ما موجود بالفعل •

فى هذه النقطة لعل أكثر التفسيرات اقناعا لوجود العالم لكما نراه هو أن السبب الكافى لوجوده هو العالم ذاته كما وجد من قبل • فالعالم الموجود الآن قد وجد نتيجة للعالم الذى كان موجودا منذ لحظة •• وهكذا دواليك • ولقد كان العالم الذى وجد منذ لحظة مضت موجودا ، و ذلك يكون قد تحقق – على مايبدو – الشرط السابق ذكره « بأن سبب أى وجود بالمقدور أن يكون موجودا آخر » • على أن لايبنتز يرفض هذا التفسـير حتى اذا ارتضى الاعتراف بامكان أن يكون العالم أبديا ، على الأقل من أجل البرهان • اذ يقول :

« انك قد تفترض أن العالم أبدى ، الا أن ما أثبته على هذا النحو لا يزيد عن حالات متعاقبة ، وليس بمقدورك الاهتداء الى السبب الكافى فى أية حالة منها ، كما أنك لن تقترب البتة من تفسير العالم عقلانيا اذا جمعت بين أى عدد من الحالات سويا ، ومن هنا يتحتم البحث عن السبب فى موضع آخر » (٨٥) •

ان مايراه لايبنتز هو أن ما يتعين تفسيره ليس العالم فى اللحظة الراهنة وحسب ، ولكن بالأحرى التعاقب الكامل لحالات العالم ، حتى واذا لم تكن هناك بداية لهذا التعاقب ، لأن عدم وجود التعاقب كاملا لن يتصـف بالتناقض الذاتى ، ومن ثم فان وجوده سيظل من الجوانب التى تحتاج الى تفسير • واذا لم يعثر على سبب وجوده فى ذاته ، فى هذه الحالة فاننا اذا سلمنا بوجوب وجود سبب لوجوده ، واذا سلمنا بأن هذا السبب لابد أن يكون كامنا فى شىء موجود بالفعل ، فمن الواجب أن يكون موضع هذا الشىء خارج عالم المتناهيات ذاته ، ومن المتعذر أن يكون هذا الموضع فى شىء لا يتسم وجوده بضرورته ، لأن وجود هذا الشىء سيستمر فى حاجة الى تفسير • قصارى القول اننا اذا سايرنا هذا الاتجاه فلابد أن

نهتدى الى موجود وجوده ضرورى (يعنى يكون لا وجوده محالا) حتى يتوقف هذا التسلسل عند حد · وبعبارة أخرى ، اذا أريد تفسير وجود العالم تفسيرا وافيا يتعين فى نهاية المطاف افتراض وجود كائن موجود بالضرورة · والكائن الممكن الوحيد الذى يتجاوب وهذا الوصف هو الله · ومن هنا يقول لايبنتز : « ومن ثم فلا يخفى أنه حتى اذا افترض أن العالم أبدى ، فان الرجوع الى علة قصوى للكون خارج هذا العالم ، يعنى الله أمر لا يمكن تجنبه » (٨٥) · ويجمل البرهان فيما يأتى :

« لما كان ... الأصل البعيد للعـــالم لابد أن يكون شيئا موجودا لضرورة ميتافزيقية · وفضلا عن ذلك ، لما كان السبب وراء أى موجود لا يمكن الا أن يكون موجودا آخر ، فان مايتبع ذلك هو وجوب وجود من يتصف بكونه كيانا أوحد ، لضرورة ميتافزيقية ، يعنى أن تكون هناك كينونه ماهيتها تتضمن وجودها ، ومن هنا فان هناك كائنا يختلف عن كثرة الكائنات ، يعنى مختلفا عن العالم ، فمن المسلم به ومن الثابت أن العالم لم يوجد لضرورة ميتافزيقية » (٨٦)

ويالها من حجة قوية · وكما صاغها لايبنتز ، فانها تتطلب التسليم بمشروعية فكرة الكائن الذى تستلزم ماهيته وجوده · ولكن بالمقدور المضى فى طريقنا دون القيام بذلك ، بأن نكتفى بالاشتراط ان يكون الله هو الكائن الأوحد الذى لايحتاج وجوده الى بحث عن تفسير أو سبب · فاذا أقدمنا على ذلك ، وعلى شريطة أن نكون على استعداد لقبول مبدأ السبب الكافى باعتباره ينطبق على جميع الأشياء ماعدا الله ذاته ، فان الحجة ستبدو سليمة · وفى اعتقادى أنه لابد من الاعتراف بأن جميع افتراضات لايبنتز تبدو مستصوبة · واذا كان هناك أى ثغرة بوسعنا أن نوجه الهجوم اليها بحق على هذه الحجة ، فانها ستخص ـ كما يبدو ـ افتراض مبدأ السبب الكافى (والتوسع فى تطبيقه) · ولقد استندت الحجة استنادا شديدا على هذا المبدأ · واذا جاز لنا رفضه ، فان الحجة ستنهار ، ولكن لايبنتز قد رأى استحالة رفض هذا المبدأ باعتباره أحد المبادىء الأساسية للغاية فى الفكر العقلانى · ومن هنا فاذا حاولنا أن نقرر ما الذى نتبعه بشأن هذه الحجة فان علينا أن نراعى هل نحن على استعداد للتنازل عن هذا المبدأ ، ولقد جادل بعض الناس على النحو الآتى : ان الله غير موجود · واذا كان مبدأ السبب الكافى صحيحا ، فان مايتبع ذلك هو وجود الله ، غير أن هذه الوسيلة لاتبدو فى نظرى الوسيلة الصالحة لحسم هذه المسألة ، وان كان من غير الواضح على أى نحو سيستطاع البت فيها ·

على العموم ، لقد استخلص لايبنتز بالاستعانة بهذين البرهانين (الأونطولوجي والكوزمولوجي) أن الله موجود · ولقد سبق أن أشرت الى مايراه بخصوص طبيعة الله ، اذا اعتبرناه كائنا كاملا شاملا ـ يعني قادرا على كل شيء وعالما بكل شيء وخيره يعم الجميع وخالق جميع الموجودات الأخرى التي تضم جميع الأشياء في العالم ، أيا كانت الطبائع المتفرقة للاشياء التي يتألف منها العالم · ويستخلص لايبنتز من هذا الرأي نتيجة أخرى اتجه الى تطبيقها في وصف طبيعة العالم · فاذا كان الله قد خلق جميع الأشياء الموجودة ، لذا واستنادا الى تمتعه بالخير العميم ، فان مايتبع ذلك هو خلقه العالم على نحو جعل أعظم الكمال المستطاع يحتوي في طياته ـ رغم ذلك ـ على مظاهر عكسية · وبالاستطاعة انكار ان التمتع بأعظم كمال مستطاع لن يتحقق الا اذا أنكر اما القول بأن الله خلق كل شيء ، أو أنه قادر على كل شيء و أنه عالم بكل شيء ، وخيره عميم ، ولكن جميع هذه الصفات وفقا للحجج السابقة مسلم بها ولا تقبل أي نقاش ، ومن ثم فعندما نصف طبيعة الواقع ، فانه لن يكون أمامنا سوى الاستعانة بالمبدأين المنطقيين الأساسيين وقواعد المنطق العام ، وأيضا بوسعنا الاستعانة بمبدأ الكمال الأعظم ، والذي رغم عدم كونه مبدأ أساسيا للاستدلال ، الا أنه ـ على أية حال ـ نتيجة منطقية لطبيعة الله · ولربما بدا لنا أنه كان باستطاعة العالم أن يكون أفضل حالا مما هو عليه ، ولكن هذا يرجع فقط الى اننا لا نعرف الصورة كاملة · فمن بين جميع العوالم الممكنة التي كان بمقدور الله خلقها ، فانه خلق هذا العالم الذي نحيا فيه · ولكن لماذا خلق هذا العالم بالذات ، ولم يخلق عالما آخر غيره · ويجيب لايبنتز عن ذلك بالقول :

« لما كان بين تصورات الله مالا نهاية له أو حصار من العوالم الممكنة، فانه لايوجد من بينها غير عالم واحد قـــادر على الوجود ، لذا فلابد أن الاختيار الذي وقع عليه الله كان له سبب كاف استند اليه في تفضيل أحد العوالم ، وعدم اختيار عالم آخر غيره · وبالاســتطاعة العثور على هذا السبب فقط في درجة الكمال التي تتصف بها هذه العوالم · ان هذا هو علة وجود الأفضل ، الذي تكشف (لله) بفضل حكمته التي حددت اختياره الذي اعتمد على اتصافه بالخير ، وحققه بفضل قدرته » (١٥٦) ·

ومن هنا · ولما كنا لانعرف حتى الآن أكثر من القليل عن الطبائع الجزئية للأشياء المتناهية (بما في ذلك أنفسنا) ، فاننـــا نعرف بالفعل ـ قبليا ـ ان للعالم بنيانا عقلانيا يتوافق هو ومبادىء اللاتناقض ، والسبب

الكافى والكمال الأعظم ٠٠ وكل ما تتضمنه هذه المبادىء منطقيا لابد أن تصح منطقيا عن العالم أيضا وبدق ٠ ويشعر لايبنتز أنه بالامكان الحصول على قدر لابأس به من معرفة العالم بمجرد تطبيـــق هذه المبادىء على « الحقائق الأولية الشحيحة للواقع ، والتى هى بين أيدينا بصفة مباشرة ، وبغير حاجة للقيام بأنواع الابحاث التجريبية التى يضطلع بالقيام بهـــا العلماء ، واذا اتضح أن هذه المبادىء (وأيضا الحقائق الأولية للواقع التى بالاستطاعة اكتشافها من تجربتنا المباشرة) قد تمخضت عن نتائج تخص طبائع الأشياء وتتناقض ومعتقداتنا العادية بل والعلمية ، هنـــا نكتفى بالقول بأن مابمقدورنا أن نفعله ازاء هذه الحالة هو أن نعتبر هذه الاعتقادات خاطئة ٠ فاذا انتهى الأمر بضرورة الاختيار بين ما أثبتته (المفهوميه الدارجة) Common Sense ، ومايحدثنا به العقل ، منبا فاننا اذا كنا معنيين بالاهتداء الى معرفة ماهية الأشياء بالفعل ، فان علينا أن نتمسك بما يقوله لنا العقل ٠ فكما يتفق معنا حتى العلماء ، فان العقل هو المرشد الى الحقيقة الجديرة بالثقة ويفوق فى هذه الناحيـــة مشاهداتنا الدارجة ومعتقداتنا التقليدية ، ومن ثم فلم يرق الا النظر فى بعض النتائج التى اهتدى اليها لايبنتز عن طبائع الأشياء فى العالم بوجه عام ، وبانفسنا بخاصة ٠

الأشـــياء المتناهية ٠

اذا سلمنا أن العالم يتألف من « حشود من الأشياء المتناهية » ، فان السؤال الذى واجه لايبنتز هو : « ماهى هذه الأشياء ؟ ولنسلم بأن هناك الله ، فماذا هناك غيره ؟ ماهى الطبائع الأساسية لهذه الأشـــياء المتناهية التى يتالف منها العالم الذى خلقه الله ؟ ٠٠ وكان ديكارت قد اعتقد أن هناك نوعين من الجواهر المتناهية : الجواهر المفكرة (التى ليســت ممتدة) والجواهر الممتدة (التى لاتفكر) ٠ والتفكير (بالمعنى الواسع عند ديكارت) هو ماهية جواهر النوع الأول ، بينما تعد الماهية الوحيدة والكاملة لجواهر النوع الثانى هى الامتداد ٠ وتتمثل صـــفات الجواهر المفكرة فى الأنواع المختلفة من الفكر ٠ أما صفات الجواهر الممتدة فهـى مختلف أنواع الامتداد ٠٠ ان جميع الأشياء المتناهية ماعدا الانسان (بما فى ذلك الحيوانات) هى مجرد جواهر ممتدة ، وتشكيلات معقدة الى حد كبير من الجواهر الممتدة تكون فى بعض حالات تكوينات ثابتة ، وفى حالات اخرى آلات مركبة ٠ وفى الحالة الوحيدة التى يرتبط فيها الجوهر المفكر بتلك الآلة المركبة التى نسميها الجسم الانسانى فانه يؤلف الكيان

الذى يصادف فى هذا العالم • غير أن هذا الارتباط ليس ارتباطا ضروريا ، لأن كل نوع من الجوهر قادر على الوجود مستقلا عن الآخر •

وبدلا من القسمة التى اجراها ديكارت للأشياء المتناهية الى جواهر مفكرة وجواهر ممتدة ، يرى لايبنتز تمـــايزا بين الأرواح أو الجواهـــر الروحية (والأفضـــل وصـــفها بالجواهـــر النفســـية لأن مصـــطلح « روح » يســـتعمل للدلالـــة على نـــوع خـــاص من « النفـــس » ، والاجســـام أو الجواهـــر الجســـمانية • وليـس هذا الاجـــراء مجـــرد وضـــع مجموعـــة من المصـــطلحات بـــدلا من مجموعـــة آخرى ، لأن استعمال لايبنتز لهذه المصطلحات جاء مختلفا أيضا) • فأولا ــ يعتقد لايبنتز أن النفوس والاجسام لايوجدان فى حالة استقلال كل منهما عن الآخر ، وفى غير مقدورهما ذلك • وقال : « ان الله وحده بلا جسم تماما (١٦١) • وفيما يتعلق بباقى الأشياء ، فلاوجود لأجسام بلا نفوس : « لاشىء ••• ميت فى الكون » (١٥٩) « كما أنه لاوجود لأنفس منفصلة كلية » (١٦٠) •

يتعين أن يلاحظ أن لايبنتز يستعمل كلمة « نفس » علي نحو بالغ التعميم • انه لا يقصد بها الدلالة على العقل الانسانى فقط ، ولكنه يستعمل هذا المصطلح لكى يدل على مايصح أن يسمى بمبدأ الحياة ، anima عند أرسطو ، وهذا اختلاف آخر بينه وبين ديكارت ظهر فى طريقة استعمال مصطلح « نفس » للتعبير عن الجوهر المفكر • اذ رأى لايبنتز أن الحيوانات والنباتات وكذلك الكائنات البشرية بالاستطاعة القول بأن لديها «نفوسا» لأنها أيضا يمكن أن توصف على أساس مبدأ الحياة ، وليس تبعا لخصائصها المادية ، بل لقد ذهب لايبنتز ربما الى ماهو أبعد من أرسطو الذى قال بما يشبه ذلك عندما ذهب الى أن هناك شيئا ما أشبه بمبدأ للحياة يجب أن ينسب الى مانسميه الأشياء اللاعضوية بالرغم من كونه لا يتماثل فيها وفيما نصفه بالأشياء العضوية ، بطبيعة الحال •

ومايتبع ذلك هو أن « التفكير » حتى بالمعنى الواســع للكلمة عند ديكارت لا يعبر تعبيرا وافيا عن طبيعة «النفس» • اذ لا يمثل « التفكير » حتى فى هذا المعنى الواسع سوى أنواع معينة من « الأنفس » ، وليس نفوس البشر وحدها ، على الأقل عندما يتعلق الأمر ببعض الأفعال التى تنطوى تحتها • ان ما يميز الانفس البشرية عن باقى الانفس بصفة عامة ،

وعن أنفس الحيوانات بخاصة هو أن لديها ملامح تفتقر اليها الأنفس الأخرى ، فهى قادرة على معرفة الحقائق الضرورية · ويقول لايبنتز : « مايميزنا عن الحيوانات هو القدرة على معرفة الحقائق الضرورية الأبدية فحسب ·· ان هذا يتحقق لنا بفضل مايدعى بنفسنا العاقلة أو الروح » (١٥٢) · ومن المثير للاهتمام أن يلاحظ أن لايبنتز يرانا نختلف عن الحيوانات بحكم قدرتنا على القيام بنوع **المعرفة القبلية** apriori وليس المعرفة التجريبية · اذ يعتقد أن بمقدور حتى الحيوانات أن تعرف معرفة تجريبية الى حد معين على أقل تقدير · ويرجع ذلك الى أن المعرفة التجريبية هى أساسا مسألة ذاكرة متوافرة عند الحيوانات ، ومن ثم فانه يقول : « ان البشر يسلكون مسلك الحيوانات عندما يقوم مبدأ الذاكرة بترتيب مدركاتهم فى صورة أحداث متعاقبة · وفى الواقع فاننا نتبع التجريبية فى ثلاثة أرباع أفعالنا (١٥٢) · ويتبع ذلك أننا عندما نقتصر على القيام بدور التجريبيين ، فاننا لانزيد عن كوننا حيوانات (وهذا تجريح للتجريبيين لم يجىء عفو الخاطر اطلاقا) ·

أما الجانب الآخر من وجهة نظره ، فهو انكاره وصف التجريبيين أو الحيوانات بأنهم مجرد آلات خالية من الحياة · فاذا افتقر الكائن او أخفق فى تجسيد قدرة الاهتداء الى معرفة الحقائق الضرورية فانه سيظل يملك نفسا حتى ان لم تكن من نوع النفس الذى يصفه لايبنتز « بالروح » · وليس العقل مجرد مظهر محدد للنفس ، انه مظهر لنوع خاص من النفس ·

فاذا انتقلنا الى معنى « الجسم » عند لايبنتز سنراه يعتقد ان كلمة « امتداد » لاتعبر تعبيرا كافيا عن الطبيعة الأساسية للجسم ، مثلما لاتعبر كلمة « التفكير » تعبيرا وافيا عن الطبيعة الأساسية للنفس ·· وهذه احدى النقاط الأساسية فى مقاليه « حول الارتقاء بالميتافزيقا » و « وما هى الطبيعة ؟ » · ففيها يقول ان « الجسم لن يوصف وصفا وافيا ، الا اذا تضمن هذا الوصف مايدل على كلمة قوة » وذكر ان « قوة الفعل » كامنة فى كل جوهر · فالجوهر الجسمانى نفسه لاتخمل فاعليته قط · ولم تفهم هذه النظرة ـ على مايبدو ـ من قبل أولئك الذين اعتبروا الامتداد وحده ··· ماهية المادة » (٨٣) · وتبعا لما ذكره : « ان جوهر الاشياء بالذات يعتمد على قدرته على الفعل وقدرته على الانفعال » (١٠٢) ، وشعر انه

منَ المَحال ذكر بيانٍ كاف عن مسلك الأشياء بالرجــوع الى امتدادهــا وخصائصها الجغرافية وحدها (يعنى أبعادها فى المكان) فالأجسام تتحرك وليس بالمقدور تفسير حركاتها لا بالاشارة الى افعال الأنفس ولا بالرجوع الى الدفعة المبدئية التى منحها الله من الخارج عندما خلق الكون · ولن يستطاع تفسير حركاتها الا بافتراض قيام قوة فعالة ما بغرس جزء من طبيعتها فيها عندما خلقت · وتبعا لذلك فانها تتحرك على نحو يتماشى وقوانين مختلفة عن القوانين التي تتحكم فى افعال الأنفس ـ مما يثبت أن الأنفس لاتمثل القوة ذاتها التى ترغم الاجسام على الفعل أو الحركة ، ومن هنا يقول :

« تعمل الأنفس وفقا لقوانين العلل الغائية من خلال عمليات النزوع والغايات والوسائل · وتعمل الأجسام وفقا لقوانين العلل الفاعلة ، يعنى الحركة ··· وتعمل الأجسام وكأنه لاوجود لأنفس ··· وتعمل الانفس وكأنه لاوجود لاجسام » (١٦١) ·

ومن ثم وبينما لاوجود لنفس بلا جسم ، ولاجسم بلا نفس ، فان كل طرف من هذين الطرفين يعمل بطريقة مختلفة ودون حدوث تفاعل بينهما تضطلع بالقيام به الغدة الصنوبرية ، أو باتباع اين وسيلة اخرى · ويرى لايبنتز أن النفس والجسم يشتركان فى صفة خاصة (وبذلك اختلف وديكارت الذى رأى عدم وجود جانب مشترك بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد) · فكلاهما فعال ، وكلاهما يتميز باتبــاع افعاله لمــا يندرج تحت تصور « القوة » ، وهذه ناحية يشترك فيها الطرفان ، اكثر من القول بأن مصطلح الجوهر يمكن استعماله للدلالة على الطرفين على الســواء ، أى كجوهر جسمانى وجوهر روحانى (أو نفسي) · فتمشيا مع طبيعة النوعين من الجوهر ، فانهما يحتويان على نوع من القوة ، وان كانت فى احدى الحالتين تتمثل فى صورة قوة تنطلق فى الحركة الجسمانية ، وفى الحالة الأخرى ، تكون قوة تنطلــق فى الحالات النفســية المتعاقبــة كالمــدركات وحالات النزوع ·

على أن جميع الموجودات ـ فى نظــر لايبنتز ـ تتألف من وحــدة « الجوهر الجسمانى » أو الجسم ، و « الجوهر الروحى » ، أى النفس · وفى الواقع لابد أن يكون الأمر كذلك اذا سلمنا بتعذر مصادفتنا الجسم أو النفس منفصلين بعضهما عن بعض · ان هذا لايعنى ان النفس ذاتها

ستوجد دائما متحدة بنفس الجسم . وليس هناك نفس واحدة تتحرك من جسم واحد فى جملته الى جسم آخر . ولكن الجسم الذى ارتبطت به نفس واحدة يتغير تدريجيا بتقدم الزمان ، بحيث ينتهى الأمر باحتمال حلول اجزاء أخرى محل الأجزاء الاصلية بالجسم . ويعبر عن ذلك بقوله : « عليك أن لاتتخيل أن لكل نفس كتلة أو جزءا من المادة ينتمى اليها أو يرتبط بها الى الأبد ... لأن الاجسام كالانهار فى تغير مستمر ، وتدخلها اجزاء صغيرة ثم تفترق عنها بلا انقطاع . وهكذا تغير النفس جسمها شذرة شذرة » . (١٥٩ ــ ١٦٠) .

على أنه ربما جاز تعجبنا ، فكيف تسنى حدوث تناظر بين مايدور فى النفس وحركات الجسم ، اذا سلمنا بما قاله لايبنتز عن أن كليهما يعمل تبعا لقوانينه ، وكأن الجانب الآخر لاوجود له . ولاينكر لايبنتز وجود تناظر بين الجانبين . ونحن ميالون الى الاعتقاد فى وجود هذا التناظر ، ونحن محقون فى هذا الشأن . وقال : « ان الجانبين (يعني جانب العلل الفاعلية وجانب العلل الغائية بينهما تناغم متبادل » (١٦١) . غير أننا نخطىء اذا اعتقدنا أن كليهما يؤثر فى الآخر ، وأن هذا التفاعل المتبادل هو الذى يفسر التناظر . ويسلم بأن « كلا الطرفين يعمل وكأنه يؤثر فى الطرف الآخر » ، وان كان هذا لا يحدث فى الواقع . انهما لايفعلان ذلك لأنه فى غير مقدورهما . وعندما أرجع ديكارت هذه الحالة الى وجود نقطة يتم فيها هذا التفاعل فى الغدة الصنوبرية كان ما قاله سخفا . انهما غير قادرين على التفاعل ، لأن الأجسام ليس بمقدورها أن تفعل أى شىء سوى الحركة ، والتحرك من تأثير أجسام أخرى ، وأن تحدث مثل هذه المدركات ، والظاهر أن التفاعل بين هذين الجانبين مستبعد من حيث المبدأ . فبالمقدور تفسير الحركات الجسمانية ــ وتفسيرها بصورة كاملة ــ بالرجوع الى حركات الأجسام الأخرى . وبالاستطاعة تفسير اشياء مثل الافكار والنوايا ــ وتفسيرها بصورة كاملة ــ بالرجوع الى اشياء مثل الميول والاهواء ، والتى تعد جوانب نفسية وليست فزيائية أو جسمانية .

على انه من الحقيقى اننى عندما اقوم بعملية كالكتابة تكون لدى فكرة ما وتتحرك يدى فى نفس الوقت حركة ما ، ومن ثم فاننا نقول اننى اكتبت ما جال بخاطرى . ويسلم لايبنتز بوجود تناظر يؤدى الى مثل هذا القول ، ولكنه يزعم وجوب تقديم تفسيرين مختلفين لما جال بخاطرى من افكار ــ من ناحية ، ولحركة يدى من الناحية الأخرى ، ويقول :

« هناك ما لانهاية له من الاشكال والحركات فى الماضى والحاضر التى ساعدت على حدوث العلة الفاعلة وراء قيامى بالكتابة فى الحاضر ، وهناك مالانهاية له من دقائق الميول والاهواء الصادرة من نفسى والتى ساعدت على أحداث العلة الغائية لقيامى بالكتابة » (١٥٣) ٠

وباختصار فان لايبنتز تماثل هو وديكارت فى اتجاهه الثنائى ، ولكن بينما يسلم لايبنتز بوجود تناظر بين حالات الجسم وحالات النفس ، فانه يرى الشيئين لن يلتقيا ٠ وهناك اختلاف أبعد بينه وبين ديكارت ، لأنـه يعتقد أن نفس الموقف تماما موجود فى حالة جميع الاشياء المتناهية ، وليس فى حالة الانسان وحده ، لأن حالة الثنائية ذاتها بين الجســم والنفس موجودة فى جميع الحالات ٠

وعلى هذا فمرة أخرى : كيف يستطاع تفسير التناظر بين حالات الجسم وحالات النفس ؟ ٠ اذ يستلزم مبدأ السبب الكافى وجوب وجود تفسير ٠ وليس بالاستطاعة القول بأن الجانبين يتناظران بمحض الصدفة ٠ وفضلا عن ذلك ، فليس بالاستطاعة ارجاع التناظر الى فعل أى شىء فى العالم ، أى الى شىء موجود ومتناهى ، لأن الاشياء المتناهية تتصف بنفس هذه الثنائية بين الجسم والنفس ٠ وليس بمقدور الجانب الجسمانى أو الجانب النفسى على السواء ، أن يســوق اكل منهما الآخر للتناظر معه ٠

وبالامكان تصور (أى أنه من الممكن منطقيا) أن لايوجد مثل هذا التناظر ٠ فلا وجود لأى تناقض ذاتى فى عدم تناظـــر فكرة الحـــالات الجسمانية وحالات النفس ، ومن ثم فان التناظر ليس ضرورة منطقية ، ولكنه بالأحرى من الوقائع الحادثة التى لا يمكن أن تفسر بمجرد الرجوع الى قانون عدم التناقض ٠ ولكن بالامكان تفسيره بوســـاطة مبدأ الكمال الأعظم ٠ ويعتقد لايبنتز أنه قد أثبت قبليا أن العالم يســوده أعظم كمال مستطاع ، لأن الله قد خلقه ٠ والله قادر على كل شىء وعالم بكل شىء وخيره يعم الجميع ٠ وربما أمكن تخيل عالم لاوجود فيه لمثل هذا التناظر ، ولكن مثل هذا العالم – كما يرى – سيكون أقل كمالا من العالم الذى يوجد فيه هذا التناظر ٠ ولما كانت قدرة الله تسمح بخلق عالم يتحقق فيه مثل هذا التناظر ، فان خيريته العميمة دفعته للقيام بذلك ٠ ان التناظر موجود لأن الله قد خلق العالم على نحو جعله موجــودا ٠ ومن الحـــق ان الله

(تمشيا وطبيعته الخيرة العميمة) قد هيأ الأشياء على هذا النحو بسبب كاف لوجودها • وهكذا يقول لايبنتز :

« لدينا تفسير طبيعي لوحدة النفس ونظام الجسم ، والتطابق بينهما ، فالنفس تتبع قوانينها ، ويتبع الجسم قوانينه ، انهما يلتقيان بفضل التناغم المسبق التوطد الذى يسود جميع الجواهر • ») ١٦١) •

قد يبدو هذا الكلام بعيد المنال • ولكن بالتأكيد من غير المقدور انكار انه لما كان الله قد خلق جميع الاشياء ، ويتصف بالقـدرة على كل شيء والعلم بكل شيء والخير العميم ، فان بوسعه أن يخلق العالم بحيث يوجد فيه هذا التناغم الموطد مسبقا • وللايبنتز الفضل فى التعرف الى ذلك ، فاذا تمسك أحد بالثنائية من النوع الذى اتبعه هو أو ديكارت ، فانه لن يكون قادرا على الاعتراض والقول بأن النفس والجسم أو الجوهر المفكر والجوهر الممتد قادران على التفاعل فعلا ، ومن ثم فاذا كان هناك تناظر بين حالات كليهما ـ وهذا أمر لاشك فيه ـ فان الحاجة ستكون ماسـة الى الاتيان بتفسير لذلك ، يتصف بتفرده • ويرى لايبنتز (ولعله أصاب) ان البديل الوحيد فى المقام الأول هو رفض هذا النوع من الثنائية التى أثارت المشكلة، ولكنه يشعر أنه من غير المقدور انكار هذه الثنائية • ففى نظره ان دعواه لاتقبل النقض • فليس باستطاعتك أن ترفعها لمجرد عدم شعورك بالارتياح للنتائج التى تسفر عنها • ولو رفضت هذه الثنائية ، فان من حقك أن تفعل ذلك ، شريطة أن تكون قادرا على بيان موضع الخطأ فى ادعاءات اصحاب هذا المذهب •

بيد أنه تبعا لما يقوله لايبنتز فان الكائنات الحية والأشياء الممتدة بوجه عام تتألف من أجزاء ، حتى وان كانت فى جملتها تكون وحدة وظيفية ، أو آلة مركبة واحدة ، مع استخدام تعبيره المجازى ، وفى الحق أنها تتألف من عدد لا متناهى من الأجزاء مادام كل شيء قد يقبل التجزئة الى مالانهاية وبالاستطاعة النظر الى كل جزء فى ذاته كوحدة وظيفية أو كآلة أصغر • وعلى حد قوله « بحيث تعد آلات الطبيعة (يقصد الأجسام الحية) مجرد آلات ، حتى اذا تجزأت الى أجزاء لامحددة • ويردف لايبنتز قائلا :

« ومن هنا يمكن أن يلاحظ أن هناك فى أصـغر أجـزاء المـادة عالما من المخلوقات والكائنات الحية ••• والأنفس ، غير أن هذه الكائنات الحية غالبا ماتكون شديدة الدقة بحيث يظل ادراكنا لها متعذرا » (١٥٩) •

وعلى الجملة فان اية وحدة وظيفية كالحيوان أو الكائن البشـــرى لديها وحدة وظيفية ولديها « نفس مهيمنة » ، كما يقول لايبنتز · ولولا ذلك لما صح القول أن لديها وحدة وظيفية على الاطلاق ، ويردف قائـــلا : « ولكن أجزاء هذا الجسم الحى مشحونة بكائنات حية أخرى ·· ولكل منها أيضا ··· نفسها المهيمنة » (١٥٩) ·

ولكن على الرغم من قابلية جميع الأشياء الممتدة للانقسام وبغير حدود فان لايبنتز يرى أنه من البين فى ذاته ، ومن الضرورى منطقيا فى واقـــع الأمر أن تنتهى القسمة عند عناصر لاترد ، الى كيانات أصغر ، ومنهـــا تتكون جميع الجواهر المركبة ، ويسميها « بالمونادات البسيطة » ··· انها اشياء من المتعذر علينا اكتشافها (أى باللجوء مثلا الى مواصـــلة قسمة الجواهر المركبة) اعتمادا على التحليل التجريبى ، ان وجودها هو مجرد ضرورة منطقية بمقدورنا اكتشافها بعقولنا فقط · فمن الضرورات المنطقية وجوب تكون جميع الجواهر المركبة الموجودة من عناصر بسيطة حقة « فلابد من وجود جواهر بسيطة مادامت هناك مركبات » (١٤٨) · وجاء تعريفه الأولى للموناد مبسطا · اذ ذكر أنه جوهر شديد البساطة ··· أنه جوهر بسيط يدخل فى تكوين المركبات · ويقصد بكلمة البساطة : « انه لا يتجزأ » (١٤٨) · وما أشبه الموناد فى ميتافزيقيته بالنقطة فى علم الهندسة ، فانت لن تستطيع الاهتداء الى نقطة هندسية قائمة بذاتها عن طريق تقسيم الخطوط الى أجزاء أصغر وأصغر · ومع هذا ففى كل حالـــة يوجد فيها خط ستكون هناك نقاط ، وان كان عددها لامتناهيا ·

ويعد الكثير مما واصل لايبنتز ذكره عن « الموناد » مجرد نتـــائج منطقية لحقيقة عدم تقبل الجواهر المتناهية فى الصغر للتجزئة · فما يقبل التجزئة وحده هو الذى يقبل التحطيم ، لأن التحطيم يدل على حدوث عملية انتزاع لبعض الأجزاء ، ومن ثم فان الموناد لا يقبل التحطيم · وكل ماهو ممتد يتخذ شكلا وصورة ، أو يقبل التقسيم ، ومن ثم فلابد أن يكون مؤلفا من أجزاء ، وعلى هذا ، وفيما يتعلق بالمونادات البسيطة : « فمن المحال أن يكون لها امتداد أو شكل أو قابلية للتقسيم » (١٤٨) ، ولاشىء غير قابل للتجزئة يمكن أن يتأثر بفعل شىء آخر ، لأنه اذا تأثر كان معنى هذا أنه فى أصغر صوره سيتعرض لتغير ترتيب مكوناته ، ومن ثم فبغيـــر الاستطاعة أن تتأثر المونادات بأى شىء خارجى عنها ، ان هذا يصح حتى فى حالة ادراكنا لما يدور حولنا · فلكى يكون بالمقدور تلقى انطباعات

من مصادر خارجة عنا ، لابد أن يكون لدينا أجزاء تتأثر (يعنى تتحرك) على نحو ما من تأثير هذه الانطباعات • ومن هنا يقول لايبنتز : « ليس للمونادات نوافذ يستطيع أن ينفذ منها أى شيء أو ينطلق » (١٤٨) ، وهكذا يكون المونادات مكتف بذاته ، وليس لديه وسيلة للتفاعل وأى موناد آخر •

بيد أن المونادات لابد أن تكون لها كيفيات ، ولولا ذلك ــ كما يرى لايبنتز ــ « فانها لن تستأهل حتى اسم الكائنات » (١٤٨) • وهذا معقول الى أبعد حد ، فاذا افتقر الشيء للكيفيات ألبته ، سيكون من اللغو حتى التحدث عنه • وفضلا عن ذلك ، فقد اعتقد لايبنتز وجوب اختلاف كل موناد عن المونادات الأخرى ، فى بعض كيفياته على أقل تقدير • ففى المنطق ، ثمة مبدأ يرى تعذر اقامة فارق لما يدل على شيئين ، اذا كانت أوصـــافهما الكاملة متماثلة تماما • ومن الناحية المنطقية ، اذا كانت أوصـــافهما متماثلة ، فانهما سيكونان متماثلين ، أى يكونان نفس الشيء ، ان هذا هو مايسمى مبدأ « هوية الأشياء التى يتعذر ادراك فروقها • » ولما كان المنطق هو الذى ساق لايبنتز الى استنتاج وحدة المونادات ، لذا شـــعر أنه من الضرورى متابعة قواعد المنطق لاستخلاص طبائع هذه المونادات •

ثم يقول بعد ذلك : « اننى أسلم بأن جميع المخلوقات ، والمونادات بالتبعية أيضا ، تخضع للتغير ، وأن هذا التغير متواصل حتى فى كل منها » (١٤٩) ان هذه النتيجة ليست نتيجة منطقية مســـتمدة من فكرة الموناد وحدها • انها تتبع ذلك ، اذا قبلنا الافتراضات المسبقة التى تبين مايميز طبيعة الله عن طبائع الأشياء التى خلقها • وقد أعتيد طويلا الظن بأن « اللاتغير » كمال ، يتصف به الله وحده ، ويترتب على ذلك القول بأن الأشياء الأقل كمالا من الله ليس بمقدورها الثبات على حال ، ومن ثـــم فانها تخضع للتغير • وهذه نظرة لعلنا نرغب فى تحديها ، ولكن لايبنتز قبلها ، وفى الكثير مما تبقى له ليقوله فانه اتخذها افتراضا مسبقا •

اذا كان الشيء خاضعا للتغير ، وان كان فى غير استطاعته التأثر بأى شيء خارجى عنه ، فان مايتبع ذلك هو وجوب رد التغير الذى يتعرض له الى « مبدأ داخلى » (١٤٩) ، وهذا المبدأ الداخلى لابد أن لايكون شيئا آخر غير تشكل الكيفيات على أنحاء خاصة هى التى تحدد أى موناد بالذات وتميز به عن المونادات الأخرى • ولا يستبعد أن تكون هذه الحالة عملية اعادة أجزاء الموناد تنظيم نفسها ، لأن المونادات لاتتجزأ ، وهكذا فان جميع التغيرات التى يتعرض لها الموناد لابد أن تكون مجرد نتيجة لانفتاح

طبيعته الداخلية ‧ ‧ بيد أن طبيعة الموناد الداخلية هى مجرد طابعه النوعى المميز ، ومن ثم فان أى وصف كامل للطابع المميز للموناد سيكون وصفا كاملا لجميع أطواره أو حلقات التسلسل التى يمر بها ‧ ويسمى لايبنتز الحالات المميزة التى تمر بها هذه السلسلة بالمدركات ، ويسمى المبدأ الذى يحدد النقلة من مدرك لآخر « بالنزوع » (١٥٠) ‧

على أن « الادراك » و « النزوع » وباقى المصطلحات التى استعملها لايبنتز فى هذا المقام كمصطلح الادراك الواعى Apperception او الوعى الذاتى فلم تزد عن كونها مصطلحات مستعارة من وصفنا للانماط المختلفة لعملياتنا الذهنية ـ كما لا يخفى ـ وليس من الواضح ، كيف يبرر لايبنتز استعمال هذه المصطلحات للدلالة على التغيرات الداخلية التى تطرأ على حالة المونادات ، برغم كونها اشياء تستخلص من الاستدلال المنطقى ، وليست بالأشياء التى نكتشف اشتراكها فى كينونتنا ‧ ولعل لايبنتز قد استخلص هذه النتيجة من تصوره أن هذا الأشياء بحكم كونها ممثلة لما يدور داخلنا ، ولما كانت المونادات تمثل الجواهر البسيطة المثلة لأقصى مكونات بنياننا ، لذا لابد أن تكون هى ماهية حالاتنا الداخلية أيضا ‧ فاذا أمكن الاهتداء الى هذه الحالات عندنا ، فليس هناك مايحول دون امكان الاهتداء اليها فى المكونات القصوى لجميع الجواهر المركبة أيضا ‧ ولولا ذلك ما استطعنا ذكر أى شىء عن وجود هذه الحالات الداخلية لأنفسنا كالادراك والنزوع والوعى الذاتى ‧

ولربما كان هناك مايؤيد الاستدلال على هذا الوجه ، وان كان لدى المؤلف بعض الشكوك فى ذلك ‧ فربما اعتقد لايبنتز أن الظواهر النفسية المصاحبة للنفس لا يمكن أن تفسر اذا لم يحدث شىء شبيه لها فى المونادات، ولكن البون شاسع بين القول بوجوب حدوث شىء شبيه والقول ـ مثلما فعل ـ بعدم وجود شىء آخر فى الجوهر البسيط خلاف المدركات وتغيراتها (١٥٠) ، لأن مثل هذا القول قد يبدو كأنه اعتبر المونادات شبيهة إلى حد كبير « بالأنفس الصغيرة » ، من النوع الذى ننسبه للحيوانات ولانفسنا ‧ وهذا اعتقاد يتجاوز مايباح لنا قوله اللهم الا اذا اضفنا حجة أخرى لم يقدمها لايبنتز لنا ‧

وعلى اية حال ، فان هذه المونادات فى نظر لايبنتز هى عناصر بسيطة تعد جميع الأشياء المتناهية مركبات لها ‧ انها ماخلقه الله عندما خلق العالم ‧ وعندما خلقها فانه خلقها على نحو يجعلها تترابط بعضها ببعض

بالطريقة التى ترابطت بها • وبوسعنا أن نقول بلغة الكومبيوتر هذه الايام أن الله قد برمجها عى هذا النحو فى تناغم سبق توطيده • ولما كانت غير قادرة على التفاعل حقا كل منها والآخر ، لذا فمن المحـــال أن يتخذ النظام القائم بينها أى شكل آخر • ان لايبنتز يقول « ان تاثير أى موناد فى الموناد الآخر لايستطيع أن يحدث أثره الا بتدخل من الله ، ولكن هذا لم يثنيه عن اعتبار العلاقات بين المونادات كعلاقة مركبة حقا • وعلى الرغـم من أنها لاتحدث الا بوساطة تناغم سبق توطيده ، فان لايبنتز يجادل ويرى ان هذا التناغم بعيد الامتداد بحيث يحدث ترابطا بين كل موناد فى الكون وأى موناد آخر •

ولكن هناك التواء آخر فى مذهبه • فليس هناك موناد (أو نفس بالتبعية) قادر على التاثر بأى شىء خارجى عنه • ومن هنا فعندما يتحدث عن المدركات فى كلا الحالين ، فانه لن يوجـد موناد (أو نفس) يدرك بالفعل أى شىء خارجى عنه ، عندما يقوم بعملية الادراك ، وكأن كل موناد اشبه بشخص يجلس وحيدا فى قاعة سينمائية خصوصية ، ومايراه كل موناد فى شاشته الخصوصية يترابط هو وماتراه المونـــادات الأخرى جميعا ، لأن الافلام السينمائية التى يرونها مترابطة ، وان كان ادراك كل موناد من هذه المونادات لايزيد عن كونه اشعاعا صادرا من الطبيعة الداخلية لكل منهم • واذا حورنا هذا التشبيه سنقول ان كل موناد من هذه المونادات قد (برمج) فى البداية لكى يرى هذا الفيلم السينمائى ، وكل ماهناك من اختلاف هو أن الله عندما خلق العالم قد ربط بين البرمجات على نحو يجعل كل برمجة متكاملة هى وبرمجة الكل •

لعل هذا الرأى هو أغرب جميع الغرائب التى ســـبق لايبنتز الى الجهر بها ، ولكنه هنا أيضا ، وكما حدث فى المواضع الأخرى أيضا فانه اعتبر النتيجة التى انتهى اليها نتيجة لامندوحة من قبولها • انها نتيجة منطقية للمقدمات والمبادىء التى ليس بمقدور أى عاقل رفضها ، ولكـــن هناك فى بعض الأحيان حالات تنتهى فيها المقدمات والمبادىء السليمة الى مثل هذه النتائج الغريبة ، ومن ثم فان السياسة الحكيمة تقتضى عدم رفض المقدمات والمبادىء على الفور ، وانما يتعين اعادة النظر فيها للتاكد من سلامتها حقا ، مثلما بدت للوهلة الأولى •

الفصـــل الثــالث

اســبينوزا

يصعب تصور فيلسوفين اختلفت حياتهما اختلافا مماثلا للاختلاف بين اسبينوزا(*) ولايبنتز · فلقد كانا متعاصـــرين ، وتبادلا الرأى فى فلسفتيهما فى مناسبات عديدة ، ولكنه لن يتعذر ادراك لماذا لم تتوثق العلاقة بين هذين الفيلسوفين · فلايبنتز كان شخصية إجتماعية ودنيوية ، يتنقل فى المجتمع الأوروبى بكل سهولة ، واستطاع انماء علاقاته بجميع أصحاب الحيثية وعلية القوم ، ولم يخطر بباله قط النفور من الثراء والنفوذ والشهرة ومسرات الحياة ، أما اسبينوزا فعاش فى عزلة شبه تامة بعيدا عن الحياة الأدبية ومجتمع أبناء الذوات · ويرجع ذلك ــ من ناحية ــ الى حقيقة كونه يهوديا فى مجتمع ينظر فيه الى اليهود على انهم ابناء طائفة منبوذة الى حد كبير · ومن ناحية اخرى فان هذا يرد الى الصيت الذى اكتسبه كواحد من الهراطقة والملحدين مما دعا الكافة الى الابتعاد عنه والقدح فى سيرته · ولعله يبدو لنا من الغريب أن ينظر الى اسبينوزا كواحد من الملحدين ، لأن الله كان محورا أساسيا فى فلسفته ، ولكنه بدا ــ بالتأكيد ــ من الهراطقة حتى فى نظر اليهود ، لأنه رفض النظرة اليهودية المسيحية الى الله ، وذهب بعيدا الى حد انه كان يستعمل كلمة «الله» وكلمة الطبيعة كمترادفتين مما جعله يبدو فى نظر من يعتقدون أن الطبيعة من خلق إله مساويا لانكار وجود الله ، كما نظر اليه تقليديا ·

(*) الاحالات هنا اما الى فقرات معينة من كتـــاب الاخلاق لاســبينوزا أو الى أرقام صفحات Works of Spinoza — Blnedict de Spinoza
ترجمة R.H.M. Elwes (نيويورك ــ دوفر)

بيد أن عزلة اسبينوزا لاترد الى رفض المجتمع الأوروبى له فحسب ٠ فلعلها كانت أيضا من اختياره ٠ فكما يبين من الصفحات الأولى من مقاله : « الارتقاء بالفهم » ، فانه لم يكتف بالعزوف عن ابتغاء الثراء والنفوذ والشهرة ، ولكنه ــ فضلا عن ذلك ــ كان يعتبر هذه الجوانب (بالاضافة الى اللذة الحسية) كأشياء ربما كان أثرها الأوحد هو اعاقته عن الاهتداء الى الخير الأعظم للحياة ، الذى بدا له شيئا شخصيا ، ومن صميم خصوصياته ٠ ولقد عرض عليه فى احدى المرات منصب أستاذ بجامعة هايدلبرج بألمانيا ، ولكنه رفض على أساس أنه قد يتعارض واستقلاله والسكينه والوحدة التى شعر أن حياة الخير الأعظم تتطلبها ٠ وبينما كان لايبنتز يرى شخصه وعمله شيئا واحدا ، فاننا نرى اسبينوزا يسعى وراء الغفلية الكاملة (اخفاء شخصه وعدم الاعلان عن ذاته) ، ولم ينشر فى الواقع شيئا واحدا موقعا باسمه أثناء حياته ٠ ولم يكن اسبينوزا ثريا ميسور الحال قادرا على الاستغناء عن الآخرين ، ولكنه كان بالأحرى يقتات من العمل فى صقل العدسات ، وعاش زاهدا الى أبعد الحدود ٠ ولقد ورث ميراثا كبيرا من والده ، ولكنه تخلى عنه اعتقادا منه بان هذا الميراث سيفرض عليه أعباء جساما ، ما أغناه عنها ، ولربما أخل باستقلاله ومات ١٦٧٧ فى عمر يناهز الخامسة والأربعين اثر اصابته بمرض السل محتقرا من الطائفتين المسيحية واليهودية على السواء بوصفه من الهراطقة الخطرين ٠ ولم يشرع الناس فى اعادة النظر فى احكامهم الا بعد انقضاء اكثر من قرن من الزمان ، وادركوا آنئذ عظمته الحقيقية ٠

ولربما كان لايبنتز أشد المعية ، ولكنه شتت جهده بين جملة أشياء ، ولم يتوافر له الصبر قط لاستيفاء دقائق مذهبه ، وحل جميع المشكلات التى ثارت من تناوله لها « بالقطاعى » ٠ أما كتاب الأخلاق لاسبينوزا فمن ابرز الانساق الميتافيزيقية فى تاريخ الفلسفة عن بكرة ابيه ٠ فلقد أحاط بموضوعه احاطة شاملة ، وتناول بتفصيل دقيق جميع مسائله ، ولم يترك اية شاردة أو واردة فجاء عمله محكما ، مما جعل انجاز ديكارت ولايبنتز فى هذه النواحى يبدو هزيلا بالمقارنة ٠

غير أن دوافع اسبينوزا رغم ما يبدو فيها من تطلع وشغف بالبحث فانها كانت شديدة النزوع الى « النزعة الوجودية » ٠ اذ كان الشغف الذى دفعه الى العمل على النهوض بمذهبه ذا طابع شخصى هوائى للغاية، يتشابه للغرابة هو والميول الأساسية لاكثر الفلاسفة ابتعادا عن الروح النسقية ، أى كيركجورد ٠٠٠٠ انها الرغبة فى الحصول على السعادة الأبدية،

أى السعادة الآمنة الى أبعد حد ، والتى يعجز أى تغيير فى مسار الحياة عن زعزعة اركانها ، والتى تتميز بقدر كبير من العظمة التى لاينال منها او يقضى عليها اى فقدان للدنيويات ، ومن هنا راينا اسبينوزا يبدأ بمجادلة تقرير « هل هناك شيء ما يساعد اكتشافه والاهتداء اليه على الاستمتاع بالسعادة الفائقة والدائمة التى لاتعرف أية نهاية » (٣) ٠

وتشابه هو وكيركجورد فى الاعتقاد بأن التجربة قد أثبتت « أن كل ما يحيط بالحياة الاجتماعية عادة ، تافه ولا طائل وراءه » ، ومن هنا تنشأ قضية اى طريق يختار : طريق الثراء والمجد والشهرة واللذة الحسية ، (٣) ، او « اى شيء آخر يعتمد على عشق ما هو فان » (٥) وتماثل هو وكيركجورد فى الشعور بالاحباط فى جميع المحاولات التى قام بها للاهتداء الى سعادة باقية بالانتقال من الجرى وراء الأشياء الفانية الى البحث عما وراءها ، اى ما هو أبدى ٠ وهكذا أقدم اسبينوزا مثلما فعل كيركجورد على استخلاص الحكم بأن لاشيء « غير محبة الله » تيسر تحقيق مثل هذه السعادة ، وأن هذه مسألة تنبع من باطن الانسان كلية ٠ واختلف عن كيركجورد فى ناحية ٠ فلم يبد الله له متمايزا عن العالم ذاته ، ولكن هناك بالأحرى هوية بين الله والتكوين الكامن فى العالم او « الطبيعة » ٠ وفضلا عن ذلك ، فانه مختلفا عن كيركجورد قد اعتقد أن العلاقة الصحيحة بالله بالمقدور بلوغها لا عن طريق التخلى عن العقل « والقفز الى الايمان » ، وانما بالأحرى بوساطة الاستعمال الشديد الصرامة الذى يمكن تصوره للعقل البحت ٠ وقال : « ان الخير الأسمى هو معرفة الوحدة القائمة بين العقل والطبيعة برمتها ٠ هذه اذن هى الغاية التى أسعى من اجلها »(٦) ٠

ولما كانت هذه الغاية تعتمد على الاهتداء الى أسمى نوع من المعرفة وأصدقها ، لذابات من الضرورى تقرير المنهج الذى يتعين اتباعه لتحقيق هذه الغاية ٠ فلكى تتحقق لمثل هذه المعرفة الآمال التى ينشدها ، يجب أن تتصف بيقينها ووضوحها وكفايتها الكاملة بالنسبة لموضوعاتها ٠ ومن هنا قال اسبينوزا : « يتوجب ابتكار وسيلة تساعد على النهوض بالفهم وتنقيته حتى يمكنه ادراك الأشياء دون وقوع فى الخطأ ، واتباع افضل طريق ميسور » (٧) ان هذا هو مشروعه الذى جاء فى مقال « عن الارتقاء بالفهم » فالمنهج الذى يتحدث عنه هناك هو الوسيلة التى ينشدها ٠ وفى كتاب « الأخلاق » قدم النتائج التى حققها بتطبيق هذا المنهج ، وعواقبها ، « فعلينا أن ننتبه دائما الى سبب اضطلاعى بهذه المهمة بأكملها » ٠ وعلى حد قوله :

« ان محبة الشيء الأبدى اللامتناهى تشغل العقل بهجة وسرورا ٠ وهى فى ذاتها غير مشوبة بأى شوائب من الحزن ، ولذا يتعين أن تنمى ، وأن نبحث عنها بكل قوتنا » (٥) ٠

فاذا راعينا ذلك سيكون بمقدورنا ادراك كيف استطاع اسبينوزا نبذ ماورثه عن أبيه والمناصب التى ترفع من قدره ونفوذه لكى يعانى من نبذ اليهود والمسيحيين على السواء له ، ويقبل حقيقة عدم وجود اتباع له ، وما لا مناص من أن يكون قد بدا له احتمالا بأن لاتلقى كتاباته أى اعتراف بها ٠ غير أن هذه العواقب لم تعن فى نظره أى شيء ، فلقد كان دافعه الوحيد للكتابة هو مساعدة أى انسان لبلوغ الفرحة التى شعر بها فى أعماقه ٠ وأما حقيقة رفض الآخرين لنظراته ، فانها دفعته الى الشعور بالأسى لا من أجل نفسه ، وانما من أجلهم ٠ فمن ناحية ، فانه ماكان يبتغى شيئا ما أكثر من المعرفة التى يشعر انه حصل عليها ، أى أن يكون سعيدا بلا حدود ٠ وما قد يبدو فى نظرنا نسقا ميتافزيقيا مجردا لدرجـــة غير مقبولة ، وقليل « الارتباط » بحياتنا قد بدأ له شيئا شخصيا أعظم اهمية وأنفس من أى شيء آخر بمقدورنا الحصول عليه ٠ فالارتباط بحياتنا ، كما سيصر على القول ، موجود ، وهناك وفرة منه ٠ وكل ماهو مطلوب منك أن تكون لديك العينان القادرتان على رؤيته ٠

البرنامج والمنهج

يتشابه البرنامج الفلسفى لاسبينوزا فى أحد المستويات هو وبرنامجى ديكارت ولايبنتز ، ويختلف عنه فى المستوى الآخر ٠ ويرجع الاختلاف الى أن نصيب اسبينوزا، ممايصح تسميته «بمباراة الوجودية Existential stakes كان أكبـــر من ديكـــارت ولايبنتـــز بالرغـــم من انهما قد شـــعرا أيضا بأن فلسفتيهما قد اتصفت بما يفوق الأهمية النظرية ٠ فلقد اعتقـد اسبينوزا أن الاهتداء الى سعادة راسخة دائمة يعتمد على انجاز برنامجه ٠ ولقد استمر ديكارت ولايبنتز يؤمنان بالرجوع الى الوراء لو اريد تحقيق هذه الغاية ، أما اسبينوزا فلم يبد الأمر فى نظره على هذا النحو٠ على أننا اذا تركنا جانبا « مباراة الوجودية » ، فاننا سنرى أن برنامجه سيتشابه هو وبرنامج ديكارت ولايبنتز ، لأنه يتضمن محاولة للاهتداء الى نسق جامع للمعرفة يستند أساسا الى العقل وليس المعطيات التجريبية ، ويتسم بيقينه الكامل ابتداء من أساسه الى نتائجه المميزة ٠

ويتفق اسبينوزا وديكارت ولايبنتز على انه ليس بالامكان القول بأن لدينا معرفة موثوق منها وجديرة بهذا الاسم ما لم يهتدالى اليقين الكامل ٠ فان تعرف شيئا يعنى اما أن تعرفه معرفة يقينية كاملة أو لا تعرفه معرفة حقيقية على الاطلاق ٠ ولكن ماهى الشروط التى تجعل اليقين الكامل ممكنا ؟ لم يكن اسبينوزا يرضى على أى نحو عن أى يقين من النوع الذاتى « فالشعور بالتاكد » وحده ليس كافيا ٠ فلدى الجميع هذه التجربة الخاصة بالشعور بالتاكد بأن هناك شيئا حقيقيا ، وسرعان مايكتشفون أن المسالة مختلفة عن ظنهم ٠ وهناك معيار أوحد فقط لليقين الحقيقى : الضرورة المنطقية ٠ فالقضايا المنطقية الضرورية يقينية بصفة مطلقة ، ومن ثم تكون القضايا الضرورية منطقيا ، أو القضايا التى تستنتج منطقيا من قضايا منطقية ضرورية أو من التعاريف البسيطة هى الجديرة باسم المعرفة الحقة ويقول اسبينوزا : « اصف الشىء بالمحال ، اذا دل وجوده على تناقض ، وأصفه بالضرورى عندما يدل لاوجوده على تناقض ٠٠٠ عندما تعتمد ضرورة أو استحالة طبيعته على علل غير معروفة لنا ٠٠٠ » (١٩) :

فليس بمقدورنا الحصول على معرفة حقة بتلك الأشياء (بقدر مانستطيع أن نعرف) التى لاوجودها ولا لاوجودها يتضمن تناقضا ، أى تناقضا ذاتيا ، أو تناقضا مع شىء ما سبق اثباته ٠ وبالمقدور أن يقال عنا بحق أننا نعرف شيئا ما اذا أمكنا برهنة وجود بعض الحالات التى لابد أن تكون ضرورية منطقيا أو مستحيلة منطقيا ٠ على أنه بغير ذلك قد يتضح خطا كل قول نفصح عنه ويبدو مستصوبا ، ومن ثم لا يكون جديرا باسم المعرفة ٠ وعلى هذا فان أول معيار يجب تحقيقه هو الضرورة المنطقية ٠ نعم يتحتم أن تكون معرفة العالم يقينية مثل معرفة أية نظرية هندسية ٠ وبغير ذلك فانها لن تكون معرفة على الاطلاق ، ولايكفى مجرد توفر اعتقاد حق عن شىء يتصف بكونه ضروريا منطقيا ٠ فبغير الاستطاعة أن يقال عنا أننا نعرف شيئا ما مالم ندرك الضرورة المنطقية ، فاذا قيل لك أن الاعتقاد بأن مجموع مربعى ضلعى المثلث قائم الزاوية يساوى مربع الوتر ، فانك ستكون مصيبا ٠ ولكن من المتعذر القول بانك تعرف ذلك معرفة حقة مالم تعرف البرهان ٠

غير أن اليقين ليس المعيار الأوحد للمعرفة الحقة عند اسبينوزا ٠ فهناك معيار آخر ٠ فاذا كانت المعرفة حقيقية فانها يجب أن تستوفى حق الشىء المعروف ٠ فلا يكفى أن تدرك الضرورة المنطقية التى تجعل احدى

القضايا تتبع قضية أخرى فيجب أن يتوافر للشخص ادراكا كافيا وكاملا لطبائع أو ماهيات الأشياء المشار اليها فيها · فمثلا اذا ذكر لك أن جميع الحيوانات مائتة ، وأن جميع البشر حيوانات ، وانه من ثم تكون جميع الحيوانات مائتة ، فانك قد تدرك الضرورة المنطقية للنتيجة ، لأنك قد تعرف أن جميع القياسات فى هذه النتيجة صحيحة ، ولكن معرفتك ستكون أقل من الكفاية اذا لم يتوافر لك ادراكا كافيا لماهيات الأشياء المشار اليها ·

وهكذا فعندما اقترح اسبينوزا وضع قائمة بما سماه جميع حالات الادراك قاصدا تحديد ماهية الحالات التى سيعتمد عليها للاهتداء الى النتيجة التى اتجه لتحقيقها كان واضحا أى هذه الحالات سيختار · فلقد اكتشف ان هناك أربع حالات أساسية من حالات الادراك ·

(١) الادراك المســــتند الى الرأى المتداول أو القيـل والقال ·

(٢) الادراك المترتب على التجربة وحسب ·

(٣) الادراك الناتج عن استخلاص ماهية شىء ما من شىء آخر ولكنه ليس كافيا ·

(٤) واخيرا هناك الادراك الذى يظهر عندما يدرك شىء ما من خــــلال ماهيته فحســـــب ، او من خلال معرفة علتـــه القريبة » (٨) ·

ولايخفى أن الرأى المتداول غير جدير بالارتكان اليه ، لأن ما يدعى بالمعرفة التى تنجم عنه لاتتصف لا باليقين ولا بالكفاية · ويصح القولنفسه عن « التجربة » وحسب ، ومايسمى بالمعرفة التجريبية الناجمة عنها ، لأنها بينما تعرف حدوث أحداث بالذات ، الا انها لاتثبت ضرورة أى ارتباط من أى نوع ، أو آخر باشياء اخرى · كما أنهـــا لاتطلعنا على الطبيعة الأساسية لأى شىء · ويقول اسبينوزا :

« ان نتائجها لايقينية وغير محددة للغاية ، لاننا لن نستطيع عن طريقها اكتشاف أى شىء فى الظواهر الطبيعية ··· ما لم تعرف ماهية الاشياء موضع البحث أولا ، ومن هنا فلابد من اســـتبعاد هذا النموذج أيضا » (١٦) ·

ان مايفرق بين الحالة الثالثة والحالة الرابعـــة من الادراك اللتين ذكرهما اسبينوزا هو مسألة كفاية الاحاطة بماهيـــة الأشياء موضــــع

البحث : « اذ تعد الحالة الرابعة وحدها هى التى احاطت بالماهية الكافية للشىء بغير تعرض للخطا » (١١) • والأمثلة التى ذكرها للمعرفة من هذا النوع ، والتى تمثل المعرفة الحقة هى : « من معرفة ماهية العقل ، فاننى اعرف انه متحد بالجسم • • • ـ وان حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوى خمسة • • ـ او الخطين اللذين يوازيان خطا ثالثا متوازيان • • الخ » (٩) ومن المثير للاهتمام ان يكون مثلان من هذه الأمثلة مأخوذين من الحساب والهندسة ، لأن هذا يثبت كيف زودت الرياضة اسبينوزا بالمعيار الابستمولوجى (العرفانى) للميتافزيقا ، كما حدث أيضا فى حالة ديكارت ولايبنتز •

هنا لابد من التفرقة بين منهجين : المنهج الذى يتعين استعماله فى ميدان البحث الميتافزيقى ، والمنهج الآخـــر الذى بالمقدور اتباعه بمجرد تحقيق نتائج يقينية حاسمة حتى تصاغ المعرفة برمتها فى شكل نسقى منتظم • والمنهج الأول ، ويمكن تسميته « المنهج الصاعد » قد ركز اسبينوزا الكلام عليه فى كتاب « عن الارتقاء بالفهم » ، وغايته كما يبين العنوان هو النهوض بالفهم عند الفرد الى أن تتحقق معرفة أغلب المسائل الأساسية للميتافزيقا • ولقد قال اسبينوزا فى وصفه :

« ان الذهن بفضل قدراته الفطرية يصنع لنفسه أدوات فكرية يكتسب عن طريقها القوة التى تساعده على اداء العمليات الفكريـــة الأخرى • وتساعد هذه العمليات على زيادة القوة الدافعة فى البحث الى ماهو أبعد، وبذلك يتحقق تقدم تدريجى يسفر عن بلوغ قمة الحكمة » (١٢) •

وتتالف « قمة الحكمة » التى يهتدى اليها فى نهاية المنهج أو عملية « الصعود » أساسا من معرفة طبيعة الله وهويته والعالم ، بمقدار مابوسعنا أن نبلغه فى مثل هذه المعرفة • غير أن هذه الطريقة لم تكن هى الطريقة التى اتبعها فى كتاب الأخلاق • ففى هذا الكتاب اتبع منهجا يصح وصفه « بالمنهج النازل » • وفيه يبدأ بطرح هذه الحقائق عن الله والعالم فى صورة تعاريف ، ثم يعمل على استخلاص متضمناتها المنطقية للأشياء الأكثر جزئية،ولاتناقض بين المنهجين•وعلى العكس فقد رآهما اسبينوزا متكاملين• اذ ينقلنا المنهج الصاعد الى النقطة التى تمكنا من الاحاطة بصحة المقدمات الأساسية التى يستخلص منها كل شىء بعد ذلك ، تبعا للمنهج النازل • والمنهج الصاعد هو المنهج الذى تبدأ به الميتافزيقا • أما المنهج النازل فهو منهج مكمل للمنهج الأول • وسأتناول بصفة رئيسية كتاب الأخلاق ، وهذا

يعنى أننى سأعمل فى اطار التعاريف والبديهيات التى وضعها اسبينوزا ٠ ولكن من المهم أن يلاحظ أنه لم يتبع هذه التعاريف والبديهيات بتعسف وحسب ٠ فعلى العكس ٠ لقد اعتبر أن صحتها ستتوطد باتباع المنهج النازل الذى وصفه فى مقال سيكون موضع اهتمامى الآن ٠

ويتفق اسبينوزا ولايبنتز فى رفض ما أشار اليه ديكارت عن تعذر اعتمادنا على أفكارنا قبل أن نثبت مدى الارتكان اليها ، وهو ما حاول ديكارت عرضه بأن أثبت أن الكثير من أفكارنا ـ وبخاصة المستمدة من التجربة الحسية ـ لايصح أن ينظر اليها على أنها يقينية ٠ غير أن اسبينوزا قد تماثل ولايبنتز أيضا فاعترف بأن ديكارت عندما وضع جميع أفكاره محل تساؤل فانه ألفى نفسه قد تورط فى مأزق الشك ، الذى لم يستطع أن يخرج منه بطريقة مشروعة ، لأنه لو حاول ذلك فانه سيضطر الى الارتكان على بعض أنواع الأفكار ذاتها التى تشكك فيها ٠ واعتقد اسبينوزا أنه اما أن تكون بعض الأفكار التى فى حوزتنا ذات حقيقة تعلو على كل تساؤل ولا يتعين الشك فيها،أو تكون جميع المعارف الحقة مستحيلة٠ويتفق ولايبنتزبأن الحالة الأولى هى الصحيحة ٠ وعلى حد قوله فمن الوقائع المسلم بها وجود بعض الأفكار الحقيقية لدينا ٠

وعندما استخدم ضمير المتكلم جاء استخدامه له مضللا نوعا ، لأنه أوحى لنا بأن ماخطر بباله كان الكوجيتو لديكارت ، أما ما جال بخاطره حقا فهو أن لدينا بعض أفكار مستندة بكل بساطة على مبادىء منطقية فحسب ، وبخاصة على قانون عدم التناقض ٠ واعتقد أن قانون عدم التناقض لايصح أن يكون مثار تساؤل ، لأن كل شىء يعد مسألة منطقية فحسب يجوز التسليم بحقيقته بدون أدنى تردد ٠ وما يتبع منطقيا تعريف شىء آخر يعتبر صحيحا بطبيعة الحال شريطة أن يكون التعريف ذاته صحيحا منطقيا ٠ وباختصار فان باستطاعتنا أن نواصل تقدمنا دون حاجة للبدء باثبات عدم وجود شيطان خبيث ربما يدفعنا الى الظن بأن شيئا ما سيتبع منطقيا التعريف الذى استندنا اليه ، بينما لا يوجد فى واقع الأمر مثل هذا الشىء ٠ فاذا تطلبت هذه الحالة القيام بأى افتراض فلا بأس من ذلك ، لأن اسبينوزا على استعداد ٠ وغاية ما هناك هو أنه سيضيف القول بأن معنى اللجوء الى مثل هذا الافتراض هو الاستعانة بافتراض مسبق يساعد على الاهتداء الى معرفة شىء ما ، ومن يرفض مثل هذا الاجراء يجب أن لاينظر اليه بعين الجد ٠ وفى هذا يقول :

« لو استمر وجود بعض الشكاك الذين يرتابون فى حقيقتنا الأولية ، وفى جميع الاستنتاجات التى نقوم بها ، بعد أن اتخذنا مثل هذه الحقيقة كمعيار لنا ، فانهم اما أن يكونوا من الذين يعارضون بنية سيئة ، أو من المصابين بعمى ذهنى ـ كما يتعين علينا الاعتراف ـ قد يكون فطريا كامنا فيهم (تلميح خبيث الى ديكارت) ، أو من تاثير اساءة تصورهم » (١٧) ٠

ويتالف الجزء الأول من المنهج الذى يصفه اسبينوزا من الاعتراف بأن لدينا أفكارا تعد ضرورية منطقيا ٠ وهذه الضرورة المنطقية هى بالضبط معيار الحقيقة ، لأن كل فكرة ضرورية منطقيا حقيقية ٠ بينما أية فكرة قد تكون لدينا وتخفق فى بلوغ الضرورة المنطقية فانها لن تبلغ الحقيقة قط ٠ وتدور الخطوات التالية حول تصنيف أفكارنا وانتقاء ما يتمتـــع منهـا بالضرورة المنطقية ، والتفرقة بينها وبين أفكارنا التى ليس لها ضرورة منطقية ٠ وعلينا أن نعمل بعد ذلك على زيادة رصيدنا من الأفكار المنطقية الضرورية عن طريق تحليل الأفكار المركبة الى مكوناتها واســـتخلاص مايترتب عليها منطقيا وتقرير علاقاتها المتبادلـــة ٠ وعلى هذا النحو ستستبعد الخرافات وتكتشف الأفكار الزائفة وتودع فى مثواها الأخير ، وتزاح أية شكوك ٠

ولايجىء الجزء الثانى من المنهج الذى يصفه اسبينوزا تاليا للجزء الأول ، ولكنه بالأحرى يسير موازيا له ٠ انه يخص « التعاريف الحسنة » لبيان كيف يتحقق شرط « الاستيفاء » كمعيار الى جانب معيار الضرورة المنطقية :

« أفضل أساس لاستخلاص النتائج اما أن يكون ماهية توكيدية ما ، أو تعريفا حقيقيا ومشروعا ٠٠٠ وهكذا يشتمل المنهج الصحيح للاكتشاف على اعداد الأفكار التى يستلزمها التعريف المنشود ٠ وعلى هذا ستدور النقطة الأساسية لهذا الجزء الثانى من المنهج برمتها حول معرفة شروط التعريف الحسن ، ووسائل الحصول عليها » (٣٤ ـ ٣٥) ٠

والآن لعله لايخفى أن هناك شيئا ما يفوق قانون اللاتناقض قد قصد به هذا الكلام ، لأن التعريف الحسن يتضمن ماهو اكثر من الخلو من التناقض الذاتى ٠ ويقول اسبينوزا » : لكى يكون التعريف كاملا يجب أن يوضح الماهية الداخلية للشىء ، ويجب أن يحرص على عدم الاستعاضة عن هذه الماهية بأى شىء حتى خاصياتها » (٣٥) وهنا على الأقل ، والى

حد ما ، من الضرورى الاعتماد على التجربة ، بالاضـافة الى المنطق ٠ فعن طريق التجربة وحدها ، باستطاعتنا الحصول على افكار الأشياء التى يفترض قيام تعاريفنا بتحديد ماهيتها الداخلية ٠ ولكن هذا لايعنى اننا نحدد هذه الماهية اعتمادا على الاستقصاء التجريبى ، فلا ننسى دور الأفكار التى لدينا عن الأشياء ، وترجعنا افكارنا عن هذه الاشياء ـ أو الاشياء البسيطة التى تتالف منها على اقل تقدير ـ الى ان هذه الأشياء موجودة بالفعل ٠ ولكن وسيلة تحديد ماهيتها بمجرد حصولنا على الأفكار تتم عن طريـق ما يصح تسميته بالتحليل التصورى بدلا من تجميع المعلومات على نحو مايفعل العالم التجريبى ٠

وفى هذا المقام ، هناك عدة نقاط هامة لابد أن تجرى ، وفى أحـــد المستويات ، بالاستطاعة القول بأن اسبينوزا يعتقد أن الحقيقة تتبع نظرية « التماسك » Coherence أى انه يعتقد أن الوسيلة الوحيدة لتحديد هل تعد الفكرة حقيقية أم لا هى ادراك هل هى متوافقة وافكار يقينية أخرى لدينا ٠ وليس معيار حقيقتها تصادف تناظرها وحالة فعلية من الحالات ، ولكن هذا المعيار بالأحرى (عندما تكون فكرة مركبة) ، هو هل تعد نتيجة منطقية لفكرة أخرى من الأفكار الأبسط ٠ فاذا كانت فكرة بسيطة ، هل هى متوافقة منطقيا هى وافكار بسيطة اخرى ، ومرتبطة بها ، ان الغاية من الميتافزيقا هى الاتيان بنسق كامل من الأفكار التى تؤلف شمولا مترابطا منطقيا ٠ والقول بأن فكرة ما حقيقية يعنى فى نهاية المطاف انها تشغل موضعا فى هذا النسق المنطقى المتماسك ٠

ولكن على المستوى الآخر فاننا نرى اسبينوزا يشارك فى اتباع نظرية التناظر Correspondence فى الحقيقة ، فبينما يعد معيار حقيقةأية فكرة ليس تناظرها وحالة فعلية ما ، فان اسبينوزا يعتقد أن هذا النســـق المتماسك منطقيا للفكر يناظر العالم الموجود بالفعل ، ويرى أنه ليس فى مقدور العقل توليد الأفكار التى لديه تلقائيا ، فليس باستطاعة النفس اعتمادا على « قوتها وبغير عون أن تخلق الاحساسات أو الأفكـــار غير المرتبطة بالأشياء » (٢٢) وعلى العكس فانه يعتقد بأن لكل فكرة بسيطة لدينا هناك شىء فعلى ما أو شىء موجود موضوعيا تعد هذه الفكرة تمثلا ذاتيا لها ٠ ويقول : « فيما يتعلق بالفكرة الحقيقية ، فان آثارهـــا الذاتية فى النفس تناظر الحقيقة الفعلية للشىء الذى تمثله » (٣٢) ٠ ويرى أن الأفكار لاتزيد عن كونها انعكاسات ذاتية لأشياء موجودة من الناحية الموضوعية ،

ومن المحال القول بأن لهذه الأفكار حقيقة أو وجود مستقل عن الأشياء الموجودة ٠

ويعتقد أنه بالاستطاعة ادراك ذلك اذا قمنا بتحليل ماهية أية فكرة ٠ بطبيعة الحال ، فاننا قد نفكر فى شىء ليس حاضرا أمام أعيننا ، « وقد نخترع أفكارا لأشياء لم توجد قط ٠ غير أننا نفعل ذلك بالاستعانة بأفكار نكون قد جربناها فيما سلف ، وتعكس الأشياء الموجودة » ٠ ويقول ان « الفكرة فى عالم الفكر تتخذ نفس وضعها وارتباطاتها فى عالم الواقع » (١٥) ٠ ومن المهم أن نضيف ان اسبينوزا لا يعتقد ان الأشياء موجودة مستقلة عن ادراكنا لها ، مثلما ندركها ، لأنه ليس من الواقعيين السذج ، ان مايهدف لاثباته هو أن للأشياء نفس التكوين الأساسى الذى ينعكس فى فكرنا ، ولكنه يرى أن مايتبع ذلك هو أنه لما كانت « الفكـرة لابد فى جميع الحالات أن تناظر مايرتبط بها فى عالم الواقع » لذا « بوسع أفكارنا أن تنتج صورة أمينة للطبيعة من كل ناحية » (١٥ ــ ١٦) وبذلك تسنى لاسبينوزا بفضل هذا الافتراض عبور الفجوة التى تفصـــل مذهبه عن الواقع ٠

الله والطبيعة والجوهر

عنوان الجزء الأول من كتاب الأخلاق لاسبينوزا « فيما يتعلق بالله » ، ولكن لعلنا نستطيع تسميته أيضا « فيما يتعلق بالطبيعة » ، لأنه رأى امكان احلال الكلمتين (الله والطبيعة) كل منهما مكان الأخرى ٠ وربما كان الأفضل أكثر من ذلك اختياره لعنوان « فيما يتعلق بالجوهر » ، لأن مصطلح جوهر هو اكثر المصطلحات الثلاثة صلاحية للقيام بدور أساس المعنيين الآخرين معا ٠ والحق ان ماجاء عن وجود جوهر حق واحد يمكن أن يوصف بالتناوب « بالله » « وبالطبيعة » قد نما فى مجرى البحث ، وربما رغبنا لو أن اسبينوزا تجنب الكلام عن الله ٠ فكما أشار هو بالذات فان هذا المصطلح له متداعيات يتوجب رفضها ٠ ولقد احتفظ بالمصطلح لأن كلمة « جوهر » الذى تصور وجوده له جملة مظاهر هامة مشتركة هى والنظرة اللاهوتية المدرسية (الاسكولائية) لله ٠ واستعمل مصطلح الله للدلالة على هذا الجوهر ٠ ففى نظره لاوجود لشىء آخر ينطبق عليه ، ولكنه استفاد منه على حساب قدر غير قليل من الاضطراب الذى يصيب كل من لايحرص على مراعاة المعنى الدقيق لهذا المصطلح ٠

وقبل أن نتعرض لما ذكره ، يلـــزم ذكر كلمات قليلة عن معنـــى « العلة » · وعلى الرغم من أن استعماله لهذا المصطلح لا يختلف كثيرا عن استعمالنا له ، الا أنه مختلف عن استعمالنا الدارج له هذه الأيام الى حد ما · فعندما يتحدث اسبينوزا عن « العلة » ، فان مايخطر بباله على وجه التقريب هو بعينه مايخطر ببال لايبنتز عندما يتحدث عن « السبب الكافى » · فما يفعله الشخص عندما يقرر علة شىء ما هو ذكر «تفسير» لحقيقة وجوده ، واتصافه بالطابع الذى يتصف به · فاذا قيل انه لابد من وجود علة ما لكل شىء موجود ولكل حالة فى العالم ، فان المقصود هو القول أن هناك تفسيرا لكل شىء يبين لماذا أصبح على هذا الحال · ويتماثل اسبينوزا هو ولايبنتز ومن سبقوهما فى تسليمهم بصحة المقصود بهذا المعنى ·

وفى هذا المقام فان اسبينوزا يفرق تصـــورا بين فئتين للأشياء · فبمقدورنا أن نتصور الأشياء التى يستطاع تفسير وجودها وخصائصها وحالاتها الخاصة بالرجوع الى أشياء أخرى غيرها هى بالذات · وبمقدورنا أن نتصور الأشياء عندما يتيسر وجودها وخصائصها وحالاتها بالرجوع اليها ذاتها · والأشياء من الفئة الثانية يصح تسميتها أشياء لها علة ذاتيـــة Causa Sui أما الأشياء من الفئة الأولـــى فليســـت هى علـــة نفسها ولا يوصف الشىء بأنه Causa Sui ، الا اذا كان وجوده وجميع خصائصه وحـــالاته الجزئية جميعا قد نجمت من تأثير طبيعته الأساسية ، واذا كان هذا الشىء قادرا على التأثر على أى نحو بأى شىء غير ذاته ، أو اذا كان وجوده يفترض سبق افتراض شىء آخر . فانه لن يكون Causa sui ولقد تجـــاوبت فكـــرة المونادة عند لايبنتز هى والمعيار الأول من هذين المعيارين · ولكن ليس هنـــاك ما يتجاوب والمعيار الثانى غير الله بوصفه الموناد الأســـمى · وذكر أن المونادات الأخرى « ليس لها نوافذ يستطيع أى شىء أن ينفذ منها أو يخرج » ولكن وجودها يفسر بالرجوع الى شىء آخر غيرها هى بالذات ، يعنى بالرجوع الى الله · ومن هنا يتعين أن يتوافر لأى تصور كاف للموناد ــ أى التصور القادر على الافصاح عن كل مايحتاج الى افصاح لتفسيره تفسيرا كامل الاستقلال عن تصور أى موناد آخر مخلوق ، وان بدا من الضرورى أن يرد الى تصور لاشىء آخر غيره ، يعنى تصور الله ·

والآن وكما لاحظنا ، فان المعنى المحورى فى الجزء الأول من كتاب « الأخلاق » قد دار حول « الجوهر » · ولقد تصورت الجواهر ــ تقليديا ــ

فى الفلسفة كاشياء قادرة على الوجود مستقلة عن الأشياء الأخرى ،باعتبار الجواهر تقابل على سبيل المثال « الكيفيات » التى ليس بمقدورها الوجود اعتمادا على ذاتها · وبيت القصيد هنا هو الوجود المستقل · ولقد تنوعت تصورات الفلاسفة لماهية الأشياء التى تعد جواهر والتى لاتعد كذلك · واعتمد اختلاف النظرات على ماهية الأشياء التى رأوا أنها قادرة على الوجود المستقل ، وايضا على مدى الدقة فى تصورهم لمعنى « الاستقلال » فمثلا ماذا عن الأشياء الفزيائية العادية ؟ واذا لم نتوخ الدقة الكاملة ، فاننا سنقول انها قادرة على الوجود المستقل · غير انها تتاثر كل منهـا بالأخرى · ويعد الكثير من حالاتها وخصائصها نتائج لعلاقتها المتبادلة بالأشياء الاخرى ، وما يجرى بينهما من تفاعل · ولقد ساقت هذه الحالة بعض الفلاسفة الى الاستنتاج بعدم امكان وصفها وصفا دقيقا بالجواهر ، لأنها ليست موجودة مستقلة عن باقى الأشياء حقا ·

وعلاوة على ذلك ، فماذا عن حقيقة قدرة الأشياء العـــادية على الانحلال والفساد ؟ ربما أعتقد أنه من المشكوك فيه امكان وصف الأشياء التى تقبل الانحلال بالجواهر ، اذا راعينا الدقة ، لأن وجودها كوحدات قائمة بذاتها لايزيد عن كونه حالة مؤقتة · فهى ليست مستقلة حقا ، ولكنها بالأحرى تتبع الظروف المواتية · ومن هنا فقد استنتج لايبنتز مثـــلا أن الجواهر الوحيدة الحقة فى العالم هى المونادات البسيطة ، التى لا يتاثر أى مونـــاد منها بالمونادات الأخـــري على أى نحو ، كما أنها لاتقبـــل الانحلال ·

ولكن اذا استطاع احد الالحاح فى هذه النقطة ، وتأمل فكرة الحاجة الى الاستقلال الى نهايتها المنطقية ــ كما فعل اسبينوزا ــ فانه سينكر ــ لامحالة ــ نسبة مصطلح « الجوهر » الى اى شىء ليس Causa Sui اذ يتعذر وصف شىء بانه مستقل عن الأشياء الأخرى حقا اذا لم يتسن تفسير وجوده بالرجوع الى طبيعته فحسب ، وليس بالرجوع الى شىء اخر غير ذاته · وبعبارة أخرى ، ففى نظر اســـبينوزا ، لا المتناهيات الممتدة ولا الجواهر المفكرة عند ديكارت ولا المونادات المخلوقة للايبنتز تستحق حقا اسم الجواهر ، أما النوع الأوحد من الشىء الذى يستطاع تفسير وجوده بالرجوع الى طبيعته فحسب ، فانه قد يكون شيئا اذا لم يوجد ، فانه سيكون مناقضا منطقيا لطبيعته الأساسية ، ومن ثم فاما أن يكون هناك هذا الكيان الموجود بالضرورة ، أو لايكون هناك جوهر حق

على الاطلاق · ان هذا هو مايستخلص من اى تفسير دقيق لمعنى الجوهر · ولكن عليك أن تلاحظ أنه حتى الآن لم يذكر اسبينوزا اى شىء لاثبات أن هناك جوهرا (أو جواهر) بالمعنى الدقيق للكلمة ·

وبالامكان اثارة نفس النقطة فيما يتعلق بتمهيد اسبينوزا لمصطلح « الله » أثناء جدله · ولقد قام بذلك فى التعريف رقم ٧١ : « اعنى بكلمة الله كائنا لامتناهيا بصفة مطلقة ـ يعنى جوهرا (بالمعنى المبين انفا) يتألف من محمولات لامتناهية » ، والى الآن لم يذكر أى شىء عن هل مثل هذا الجوهر موجود · وتصبح هذه الملاحظة أيضا عندما واصل اسبينوزا المحاجاة بالقول : يتعذر قيام أحد الجواهر بانتاج جوهر آخر ، وليس بالاستطاعة وجود جوهرين أو أكثر لهما نفس المحمولات أو الصفات الأساسية · ان كل هذا ضرب من استخلاص النتائج المنطقية من التعاريف· وعليك أن تلاحظ أن مايترتب على قضية « تعذر وجود جوهرين أو أكثر لها نفس المحمولات » هو استبعاد امكان وجود أية جواهر اخرى غير الله · وهذه نتيجة منطقية · فليس بالمقدور وجود جواهر أخرى ، لأنها لو استطاعت أن توجد ، فسيكون لهـا بعض محمولات ، وستكون هذه المحمولات هى هى بعض محمولات الله ذاتها · ولقد استبعد اسبينوزا هذه الحالة ، ومن ثم فبمجرد أن قدم براهينه عن أن مثل هذا الاله موجود ، فانه استخلص نتائج « ترى » أنه الى جانب الله ، فانه لايمكن التسليم بوجود أى جوهر ، أو تصوره : وتبعا لذلك « فان كل ماهو كائن كائن فى الله » (الجزء الأول الفقرة : ١٥) :

وأعلن اسبينوزا فى « القضية الحادية عشر » أن الله أو الجوهر ذى المحمولات اللامتناهية موجود ، وأنه موجود بالضرورة فضلا عن ذلك · ولتدعيم هذه القضية ، أشار الى قضية أسبق تنص على « انتماء الوجود لطبيعة الجوهر » (الجزء الأول ـ الفقرة ٧) · وينص البرهان الأول لوجود الله الذى عرضه اسبينوزا على ماياتى : (١) ان تصور الله يعنى تصوره كجوهر · (٢) ينتمى الوجود الى طبيعة الجوهر ، ومن ثم (٣) فليس بالمقدور تصور الله الا كموجود · أما تصور عدم وجوده فيكون محالا ، لأن انكار وجوده سيحتوى على تناقض ذاتى ، ومن ثم فانه موجود ·

وجاء هذا البرهان بعد أن اتخذ هذه الصورة حجة دامغة ، لأن المشكلة الأساسية قد افترض مراعاتها ، يعنى لقد افترض حسم مسألة

اثبات « انتماء الوجود الى طبيعة الجوهر » · ولكن هل هذا كذلك ؟ وماهى حجة اسبينوزا فى هذا الشان ؟ ان البرهان الذى قدمه لم يحقق غايته بالتاكيد ، لأنه قد اقتصر على المحاجاة بأنه لما كان الجوهـــر ـ تبعـا لتعريفه ـ فى غير الاستطاعة خلقه كاثر لشيء خارجى ، لذا يتعين اذا كان موجودا ان يكون Causa sui ، اى أن وجوده لابد أن يتبع طبيعته ذاتها ، لأنه فى غير مقدوره بوصفه جوهرا ·· أن يكون مستقلا اى شيئا آخر خلاف نفسه ، لكى يوجد · ولكن هل يترتب على واقعة توافر فكرة لدى عن كائن يتصف بأنه Causa sui أن يكون هذا الكائن موجودا بالفعل ؟ عندما قال اسبينوزا فى البديهة السادسة : « ان الفكرة الحقيقية لابد أن تناظر موضوعها ، فلربما فسر هذا القول على أنه يعنى اعتقاده وجوب وجود موضوع مناظر لفكرتى عن الكائن الموجود بالضرورة يفسر واقعة وجود فكرة عندى عنه · ان هذه الحجة تتماثل وبرهان ديكارت الأول عن وجود الله · ولكن اسبينوزا لايحاجى على هذا النحو وربما رجع ذلك الى أنه قد سلم بهذه النتيجة باعتبارها مسألة مسلم بها ، أو لأنه لما كان لايرغب فى المحاجاة على هذا النحو ، لذا سيتعذر ادراك كيف تسنى له اثبات وجود الله طبقا لما جاء فى القضية السابقة ·

ولقد ألقت البديهة السابقة بعض الضوء على هذه المشكلة عندما نصت على مايأتى : « اذا أمكن تصور عدم وجود شيء ما ، فان ماهيته لن تدل على وجوده » · ان هذا القول يبدو معقولا تماما ، وله عواقـب هامة للقضية موضع النظر · اذ ذكر اسبينوزا فى القضية السابقة أن الوجود يعد جانبا من فكرة الجوهر ، « لأن ماهيته تتضـــمن الوجود بالضرورة » · وربما بدا مايترتب على هذا القول هو الاعتقاد بتعذر تصور أحد لأى جوهر على انه غير موجود ، ومن هنا فان مايتبع ذلك هو أنه فى حالة امكان تصور جوهر ما ـ كما اعتقد اسبينوزا بكل وضوح ـ فلابد أن يتصور لكانه موجود بالفعل · ان هذا الرأى يبدو كانه مماثل للصيغة التى قدمها لايبنتز للبرهان الأونطولوجى (الدليل الوجوذى) فهو لايتضمن النظر الى الوجود ككمال ، ولكنه يراه كمحمول بالاستطاعة تضمينه فى تعريف الجوهر ، وعلى هذا فلدينا هنا أيضا برهان لوجود الله قادر على الصمود أو السقوط تبعا لشرعية أو عدم شرعية النظر الى الوجود على هذا النحو ·

وعند اسبينوزا جملة براهين أخرى لاثبات وجود الله أو « الجوهر المؤلف من محمولات لامتناهية » ·· ويحتوى ثانى براهينه على مقدمة

اقرب الى الغرابة ، اذ نصت على ما يأتى : « ان الشــىء يعد موجودا بالضرورة اذا لم يسلم بعلة أو سبب يحول دون وجوده » فاذا سلمنا بهذه المقدمة ، كما يقول اسبينوزا ، فبمقدورنا الاستدلال على النحو الآتى :

« اذا لم يكن بالاستطاعة تقديم سبب أو علة تحول دون اثبات وجود الله ، أو تلغى وجوده ، فعلينا أن نستخلص بالتأكيد أنه موجود بالضرورة ٠ فاذا عرض مثل هذا السبب أو هذه العلة ، فلابد أما أن تكون مستخلصة من طبيعة الله ذاته أو تكون خارجة عنه ٠٠ ولكن جوهر الطبيعة الأخرى لن يشترك هو والله فى أى شىء (القضية الثانية) ، ومن ثم فانه سيعجز عن أن يحدث الله أو يلغيه ، ان طبيعة الله ٠٠ (لا) تتضمن أى تناقض ٠٠٠ ومن ثم يكون الله موجودا » (٥٢) ٠

على أن هذه الحجة قد تصبح مقبولة بمجرد التسليم بالمقدمة المبدئية ، ولكن لماذا يتعين قبولها ؟ ٠ انها ربما لاتبدو مترتبة على مقدمة اسبينوزا الأكثر أساسية (والتى هى بالضرورة مبدأ السبب الكافى) والتى تنص على أن لكل شىء مهما كان علة أو سبب اما لوجوده أو لعدم وجوده ٠ وربما سلمنا بذلك ، وان كان الشك سيستمر : فهل سيترتب وجود الشىء بالضرورة اذا لم يسلم بعلة أو سبب يحول دون وجوده ؟ » فلكى تترتب هذه النتيجة سيتعين علينا طرح ماذكره لايبنتز عن جميع الامكانات التى تسعى للوجود ، والتى لم يأت اسبينوزا باية مجاجاة لها ، ولو اجرى تعديل فى المقدمة واستعيض عن « كلمة شىء » بكلمة « جوهر » ، بحيث تتخذ الصورة الآتية : « أن الجوهر يكون موجودا بالضرورة اذا لم يسلم بعلة أو سبب يحول دون وجوده » ٠ فى هذه الحالة فانها ستكون اكثر معقولية ٠ وهذا فى الحق كل مايحتاجه اسبينوزا ، لأن الشك ينصب على وجود هذا الجوهر ٠ غير أن ماسيثبته هذا الاجراء بكل وضوح هو عدم زيادة هذا البرهان الآخر فى الحق عن كونه اعادة لطرح البرهان الأول ، ومن ثـم فانه اما أن يرتفع معه أو يسقط معه ٠

ولقد طرح البرهان الثالث لاسبينوزا فى صورتين ، وبدا فى الحالتين هاما للغاية ، ففى الصورة الأولى اتخذ موقفا بعديا A posteriori يعنى تضمن الاشارة الى احدى الوقائــع التجريبية ، يعنى وجودنــا ٠ والصورة الثانية قبلية A priori وهى أقل الصورتين تعقدا ٠ غير أنها لم تبد واضــحة لهذا السبب ، ولقد بينت على النحو الآتى :

« لما كانت هناك قوة تترتب على مايكمن فى الوجود ، لذا فان مايتبع ذلك هو انه بمقدار مايطرا على طبيعة الشىء من زيادة ستحدث أيضــا

زيادة فى قوته وقدرته على الوجود ، ومن ثم ستكون لكائن لامتناهى مثل الله من ذاته وقدراته اللامتناهية القدرة على الوجود بصفة مطلقة ، ومن هنا فانه موجود باطلاق » ·

لعله من غير المثمر اضاعة الوقت لالقاء الضوء على هذا البرهان لايضاحه · وساكتفى بملاحظة انه احتوى فى ثناياه على الافتراض المثير للشك الى أبعد حد بأن كل « امكان » يسعى للوجود ، ولديه قوة تتناسب هى والكمال النسبى للامكان · ولا أرى وجود أية وسيلة تساعد على جعل هذا الافتراض يبدو مستصوبا ، ومن ثم فاننى ساستخلص أنه اذا صح أن لدى اسبينوزا برهانا يثبت حقا وجود الله أو وجود « *الجوهر الذى يتألف من محمولات لامتناهية* » ، فانه سيكون البرهان الأول · واذا لـــم يصح هذا البرهان ، فانه سيكون قد أخفق فى اثبات وجود جوهر يتجاوب وتعريفه · (ومع هذا فعليك أن تنظر الى ماجاء فى قضـــيته الأولى : الجوهر بطبيعته أسبق مما يطرأ عليه من تحولات » · فاذا سلمنا بوجود أشياء ليست جواهر · واذا سلمنا بأن الأشياء التى ليست جواهر ستكون جواهر فى صورة محورة ، فانه ستتسنى المحاجاة بأن مايتبع ذلك ــ بعديا ــ هو ضرورة وجود جوهر واحد على الأقل · ولكن اسبينوزا لايحاجـــى على هذا النحو) ·

على أنه اذا قبل برهان اسبينوزا (أو أى برهان آخر) ، فان بعض النتائج الشديدة الغرابة ستتبع ذلك · وسيتضح على الأخص أنه من الضرورى مراجعة مالدينا من معانى دارجة عما يشبه الله ، ومن خواطر دارجة عن ماهية العالم وعلاقة الله بها · وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ، فاننى الفت الانتباه الى ملحق الجزء الأول من كتاب الاخلاق · اذ لم يترك ماذكره اسبينوزا فيه عن أصل نظرتنا التقليدية لله الا القليل الذى يمكن أن يضاف · ومن المثير للدهشة ، أن تظهر مثل هذه البصيرة (التى تبدو وكأنها ظهرت فى عهد قريب منا) فى القرن السابع عشر · ولقد صمم اسبينوزا على جعل فهمه يستند الى ماسماه الله على الحجج العقلانيـــة وحدها ، وأن يرفض أى جانب من النظرة التقليدية لله التى لاتتوافق هى وفهم طبيعة الله الذى اهتدى اليه عن طريق العقل والمحاجاة المنطقية · وهذا يعنى رفض بعض أساسيات كالنظرة الى الله كاله شخصى يرعى الجميع ، والنظرة التى ترى وجود مخطط الهى للعالم أو الفكرة القائلة بأن الله قادر على التصرف كما يشاء ، وعلى تعليـــق قوانين الطبيعة من أجـــل غاياته ·

وعوضا عن هذا الاله المألوف لنا تحدث اسبينوزا عن الله الذى لا يمكن التفرقة بينه وبين العالم فى جملته ، الذى نظر اليه تقليديا على أنه من خلقه المتحرر · وبدلا من الله ، الذى يستطاع فهم عقله وارادته وخيريته باعتبار هذه الأشياء مشابهة لما عندنا (وان تميزت عند الله بفائق عظمتها) فانه قال ان هذه المصطلحات لايمكن أن تنطبق على الله ، كما تصوره ، على اى نحو من الانحاء التى نتبعها عند الكلام عن البشر · وعوضا عن الله الذى يتصرف تبعا لما نسميه « حرية الارادة » ، فان اسبينوزا ينكر أن الله مقيد فى جميع أفعاله بضرورة طبيعته الأساسية ،وليس فى مقدوره أن يتصرف على نحو مختلف ، ولقد وصف الله بأنه حر ، وقال فى واقع الأمر أن الله هو العلة الحرة الوحيدة » · ولكن مايعنيه هذا القول ، كما يبين مما قاله بعد ذلك هو « ان الله موجود اعتمادا على الضرورة الوحيدة لطبيعته ··· ويتصرف وفقا للطبيعة الوحيدة لطبيعته (الجــزء الأول الفقرة (١٧) فالله حر فقط ، بمعنى أن لاشىء خارج ذاته يقيده · وعلى الرغم من تمتعه بالحرية بهذا المعنى ، لأنه (هو وحده) Causa sui الا أن حريته ليست مرادفة للنزوة ، لأن جميع أفعاله محددة تحديدا دقيقا ، حتى لو كان مايحددها هى قواعد طبيعته » ·

وعندما طبقت هذه المعانى على العالم ، قال اسبينوزا أنه لاوجود لأى شىء يجرى فى العالم غير محدد بقوانين دقيقة · ويزعم انه اثبت بما هو أوضح من شمس الظهيرة أنه « لاشىء يبرر قولنا بوجود أشياء حادثة (الجزء الأول ــ الفقرة ٣٣) · واعتقد أن كل مايحدث ضرورى منطقيا ، اما تبعا لماهيته أو تبعا لوجوده ، أو تبعا لعلة · اننا عندما نعتقد أن هناك أشياء حادثه ، فانما يرجع ذلك الى نقص معرفتنا فحســب » · ولقد أجمل اسبينوزا ما أراد قوله عن « طبيعة خصائص الله » فى بدايــة ملحق الجزء الأول :

« لقد بينت ان الله موجود بالضرورة وأنه واحد وأنه كائن اعتمادا على ضرورة طبيعته فحسب · وبينت أنه العلة الحرة لجميع الأشياء ، وما الذى جعله كذلك ، وأن جميع الأشياء كامنة فى الله ، ومن ثم فانها تعتمد عليه · وأخيرا ان جميع الأشياء قد حددها الله تحديدا مسبقا ، لابفضل ارادته الحرة أو أمره المطلق ، وانما اعتمــادا على طبيعة الله ذاتهــا ··· » ·

كما يقول اسبينوزا : اذا كان هناك جوهر واحد ، واذا كان من المتعذر وجود جوهرين أو ثلاثة جواهر ، فان مايتبع ذلك اذن هو أن كل ما هو موجود يتعين على نحو أو آخر أن يكون جـزءا من هذا الجوهر الأوحد ، لأنه لو وجد شىء ما مستقلا عن هذا الجوهر الاوحد ، فانه سيكون جوهرا آخر ، أو جزءا من جوهر آخر ، ولكن لما كان وجود جوهرين أو أكثر من الجواهر محالا ، لذا يتعين أن يكون كل شىء موجود جزءا من الجوهر الأوحد · ولما كان هذا الجوهر الأوحد بالاستطاعة تسميته امـا بالله أو بالطبيعة ، لذا فبوسعنا القول اما أن كل ماهو كائن فى الله ، مثلما فعل اسبينوزا فى (الجزء الأول الفقرة ١٥) ، أو أن كل شىء عبارة عن جزء من الطبيعة أو جانب منها · ولربما بدت هذه الطريقة الأخيرة لطرح المسألة بعيدة عن اثارة الخلاف ، ولكن علينا أن نراعى أن الطبيعة فى نظر اسبينوزا لابد أن تتصور كشىء واحد لا يقبل القسمة ، وأنها تعنى شيئا أوحد ، بدلا من أن تكون مجموعة من الجواهر المتمايزة المستقلة ·

وتتمخض هذه النظرة عن جملة عواقب هامة :

أولا : استبعاد أية صورة من الثنائية الأونطولوجية (ثنائية الوجود) لأن الثنائية هى المذهب الذى يرى اطلاق كلمة جوهر على نمطين متمايزين أو نوعين من الكينونة لايقبل أى منهما أن يرد الى الآخر · وقد أسـمى ديكارت أحد الجوهرين الجوهر المفكر والآخر الجوهر الممتد · ووصـف الجوهران عند لايبنتز بالجسم والنفس · غير أن هذه الثنائية أو أى شىء من هذا القبيل لن يكون لها أى مكان لو كان هناك جوهر واحد لاغير ·

ثانيا : ان مايتبع ذلك هو انه لما كان الفكـر والامتداد أو النفس والجسم ليسا جوهرين متمايزين لذا يتعين أن يكونا جانبين فحسـب لجوهر واحد حق ، أو كما قال اسبينوزا : محمولين مختلفين لله (أو الطبيعة) الجزء الأول ــ الفقرة الرابعة عشر · ويصح القول ان اسبينوزا قد لاحظ ، كما لاحظ من قبل ديكارت ولايبنتز أن الفكر أو الأفكار لاتـرد الى الامتداد أو الأشياء والعكس بالعكس · كما لاحظ أن وجود أى شىء جزئى لا يجوز أن يفسر الا بالرجوع الى فكرة جزئية أخرى فحسب ، وأن وجود أشياء جزئية أو حالات جزئية يجب أن تفسر بالرجوع الى أشياء جزئية أو حالات جزئية أخرى فقط · ولكن وكما يرى اسبينوزا فانـه لايتبع ذلك أننا سنكون ازاء نوعين مختلفين من الجوهر · ان هذا مستبعد

لأن هذه النتيجة أو التفسير قد أستبعد ، كما استبعد امكان وجود جوهرين متمايزين و اكثر • واذا سلمنا بأن هناك جوهرا واحدا ، فانه لن يكون هناك اكثر من تفسير ، يعنى أن نكون حيال محمولين يردان لجوهر واحد ، قد نظر اليه نظرتين مختلفتين • ومن هنا يقول اسبينوزا : « ما الجوهر المفكر والجوهر الممتد سوى جوهر واحد • نعم انه الجوهر نفسه بعد ادراكه مرة من خلال محمول ما ، وادراكه فى المرة الثانية من خلال محمول آخر (الجزء الثانى ـ الفقرة السابقة) •

ثالثا : ان مايترتب على ذلك هو عدم وجود مشكلة تخص التفاعل أو التناظر بين الفكر والامتداد ، أو بين النفس والجسم ، لأنهما ليسا بالشيئين المختلفين ، ولكنهما بالأحرى مجرد مظهرين مختلفين لنفس الشىء الواحد • ولقد انساق بعيدا ديكارت (بغدته الصنوبرية) وأيضا لايبنتز (بتناغمه المسبق بين النفس والجسم) لأنهما قد وقعا فى خطأ الاستنتاج بأن الفكر والامتداد أو النفس والجسم يمثلان جوهرين مختلفين ، ثم اكتشفا وقوعهما فى مشكلة عويصة عند محاولتهما اعادة التواءم بين هذين الحدين • واعتقد اسبينوزا أنه اذا نظر للمشكلة فى ذاتها فانها ستبدو بلا حل ، ولكنها مشكلة زائفة بالاستطاعة فضها عوضا عن حلها ، اذا نظر اليها على أنها وليدة خطأ ما • ولربما أنكر اسبينوزا ظهور مشكلة مماثلة فى حالته ، عندما فسر التناظر بين الفكر والامتداد على أنه تناظر بين جانبين أو محمولين لجوهر واحد ، لأن هذه المشكلة لن تتخذ هذا المظهر الا اذا أمكن لكل محمول من المحمولين أو جانب من الجانبين أن يتغير مستقلا عن الجانب الآخر • على ان الأشياء باستطاعتها أن تتغير اذا استقل كل منها عن الآخر ، غير أنه ليس بمقدورها أن تنعم بهذا الاستقلال الا اذا كان لكل منها جوهر متمايز • غير ان الفكر والامتداد ليسا جوهرين متمايزين ، ومن ثم فانهما يتناظران بالضرورة ، ولايمثل تناظرهما أية مشكلة ، ولايحتاج الى أى تفسير آخر •

رابعا : ان هذا ييسر لنا ادراك لماذا اعتقد اسبينوزا فى عدم وجود مشكلة عن العلاقة بين أفكارنا والأشياء • ولكنه يضع شرطا يقول فيه : « لم أقصد بالأفكار صورا كتلك التى تتكون فى ظاهر العين أو وسط الدماغ ، ولكننى أقصد مدركات الفكر (الجزء الثانى ـ الفقرة ٤٨) • وبين أنهما يتناظران طبقا للبديهة القائلة « يتعين حدوث تناظر بين أية فكرة والشىء أو الموضوع محل التفكير » (الجزء الأول ـ البديهة السادسة) ، ولكن لقد كان بوسعه أيضا ارجاع ذلك الى القضية التى مؤداها « ان

الجوهر المفكر والجوهر الممتد عبارة عن نفس الجوهر الأوحد » ، لأن افكارنا هى هى أمثلة الفكر الذى يتحدث عنه عندما يحاجى ويقول ان الفكر والامتداد ما هما الا محمولين لنفس الجوهر ، وبينهما تناظر بالضرورة ٠

ولم ير اسبينوزا داعيا ضروريا لاثبات وجود الله وخيريته قبل أن نستخلص وجود تناظر بين أفكارنا والأشياء (على غرار مافعله ديكارت)، أو اثبات وجود تناغم مسبق يسود حالات النفس وحالات الجسم ، قبل اهتدائنا الى النتيجة عينها (كما فعل لايبنتز) : فما يهم فى هذا الشأن هو ملاحظة عدم وجود أكثر من جوهر واحد لابد أن يشتمل على كل شىء لو أريد له أن يكون الجوهر الأوحد ، ومن ثم لا يكون الفكر بوجه عام ــ وأفكارنا بوجه خاص ــ متمايزا عن هذا الجوهر ٠ والقول بأن أفكارنا قد لاتناظر الكينونة التى يتخذها العالم ، انما هو قول قد استند على افتراض مسبق باستقلال الفكر عن العالم ٠ غير أنه اذا كان الفكر شيئا مستقلا عن العالم ، فان هذا سيعنى وجود أكثر من جوهر ٠ ولكن وجود جوهرين أو أكثر محال ، ومن ثم يتعين أن تناظر أفكارنا باقى العالم ، أو على أقل تقدير لابد من وجود تناظر بينه وبين أفكارنا الحقة ٠ ولم يعن اسبينوزا بذلك انكار افتقار بعض أفكارنا ، بل والكثير منها ، الى الدقة ٠ انه يقصد الأفكار التى تتوافق هى ومعايير « التعاريف الصائبة » والصحة المنطقية غير أن هذا لايعنى أن أفكارنا الخاطئة أو المتوهمة لها مصدر آخر ٠ فعلى أقل تقدير ، هناك تناظر بين مكوناتها وبعض الأشياء أيضا ، وماتحدثه من تشوش انما يرجع الى اضطرابها أو تعقدها ، على أنحاء بعيدة عن الصحة المنطقية ٠

وفيما يتعلق بهذا الاتجاه فى المحاجاة ، فاننى أكتفى بالتعقيب على الوجه الآتى : اذا سلمنا بوجود جوهر واحد وحسب ووجوب النظر الى كل شىء ــ رغم أنه متضمن فى هذا الجوهر ــ على أنه محمول محور ما ، ــ فان مايتبع ذلك هو وجود تناظر بين أفكارنا المتمايزة والصحيحة منطقيا والأشياء ٠ غير أن نفس الاتجاه الاستدلالى لا يمكن اتباعه على نحو مشروع لاثبات ذلك ، لأن مايترتب على تعاريف اسبينوزا وبديهياته وقوله بوجود جوهر واحد لاغير هو أن ما هناك بالفعل لن يزيد عن جوهر واحد فقط ٠ وليس بمقدورك أن تفترض أن الموجود هو جوهر واحد فى برهانك الذى انتهى الى أن هناك جوهرا واحدا وحسب ٠ ولم يفعل اسبينوزا ذلك ، ولكنه اعتمد بالأحرى على التوافق المنطقى بين تعاريفه وبديهياته وقضاياه وزعمه أن هذه التعاريف تتجاوب هى ومعيار التعريف

الصحيح ، وأنها هى الاتجاه الوحيد القادر على تزويدنا ببيان متماسك عن الواقع ، انها ربما تبدو متوافقة منطقيا ، ومن ثم فعند تقييمنا لها ، يجب أن نبحث : أولا ــ هل تعد مزاعمه الأخرى عنها صحيحة · وثانيا ــ لو كان ذلك كذلك ، فهل يتبع ذلك ان يتصف الواقع اتصافا فعليا بالطابع الذى أشار اليه ·

ولكن علينا الآن أن نعود الى ماسيترتب على الأراء الأســاسية لاسبينوزا من نتائج أخرى خاصة بطبيعة ما اعتدنا تسميته بالعالم الفزيائى أو عالم الأشياء · (وتتعين التفرقة بين مصطلح العالم ، كما هو مستعمل هنا ، ومايعنيه اسبينوزا « بالطبيعة » ، وهو معنى أكثر شمولا لأنـــه مرادف « لله » أو للجوهر الأوحد ، ومن ثم فانه يضم الفكر والأشـــياء معا) · ومن المشروع تماما تمشيا مع اسبينوزا الاعتراف بوجود « أشياء » مادمنا لانقع فى خطأ تفسيرها على أنها جواهر متمايزة ، وليس العالم فى نظره « حشودا من الأشياء المتناهية » تقابل الله الذى خلقها ، كما ذهب لايبنتز (وأيضا ديكارت) · والأصح هو أنه الجوهر الاوحد اذا نظر اليه تحت محمول الامتداد · وما جميع الأشياء فى العالم الا تحويرات معينة أو جزئية للجوهر الأوحد الذى يضم كل شىء بعد النظر اليه تحت محمول الامتداد ·

وعلى هذا النحو ، فمن غير المقدور النظر الى العالم على أنه من « خلق » الله ، اذا فهمت هذه النظرة على انها تعنى القول بان العالم شىء متمايز عن الله بالذات ، فبالأحرى ان العالم هو الله نفسه بعد النظر اليه تحت محمول الامتداد · فاذا قيل أنه من خلق الله ، كان هذا من باب المجاز فحسب · ويفهم منه أن طبائع الأشياء الجزئية وجواهرها خاضعة لقوانين طبيعة الله · غير أن هذه القوانين انما هى قوانين كامنة فى العالم ذاته أو فى الجوهر الأوحد ذاته باعتباره امتدادا · وربما قيل أن الله هو « علة » العالم ، وأنه أوجده اعتمادا على فعل ارادى · والأرجح هو فهم هذا القول على أنه يعنى أن الله هو تفسير لماذا أصبح العالم على هذا الحال ، وأن يفهم ذلك على أنه يعنى امكان العثور على تفسير للعالم بالرجوع الى حقيقة ان الله (أو الجوهر الأوحد الحق) خاضع لمجموعة من القوانين التى تحدد طبيعته الأساسية او تتبعها ·

وفى واقع الأمر ، لايصح أن يقال أن اسبينوزا قد اعتقد أن العالم قد خلق على الاطلاق ، اذا فهم هذا القول على أنه يعنى وجود زمان ما لـم

يوجد فيه العالم · وعلى عكس ذلك ، فقد اعتقد أن العالم لابد أن يكون أبديا ، لأنه يلزم النظر الى طبيعة الله على أنها أبديـــة ، ولأن طبيعة الله تستلزم وجود الله · وليس بمقدورنا أن نتصور الله موجودا بغير وجود العالم ، تمشيا مع ماذكره اسبينوزا ، اذا فهمت هذه المصـــطلحات فهما صحيحا · ومن ثم فانه يقول : « لم يكن الله موجودا قبل شرائعه وسننه ، ولن يكون موجودا بغيرها » · (الجزء الأول الفقـــرة ــ ٣٣) · ولقد اشترك هو ولايبنتز الى حد ما فى الاعتقاد أن وجود العالم يتطلب تفسير شريطة أن لايعنى هذا التفسير الظن بأن الله ــ وهو المتمايز عن العالم ــ قد خلقه فى لحظة ما · والأصح أن يكون التفسير هو أن وجود العالم من مستلزمات طبيعة الجوهر الأوحد أو الله، الذى يعد وجوده ضرورة منطقية · وقصارى القول أن البرهان الأونطولوجى عند اسبينوزا لاثبات وجود الله هو ذاته برهان وجود الجوهر الأوحد ، الذى عندما يقـــع تحت محمول الامتداد فانه يعنى العالم ·

وستترتب على هذه النظرة الى العالم جملة نتائج من الناحيـــة المنطقية : أولا : يتعين النظر الى العالم على انه متناهـــى فى الامتداد · فتمشيا مع ماجاء فى (التعريف الثانى فى الجزء الأول) ان الشىء ينظر اليه على أنه متناهى تبعا لنوعه اذا أمكن لأى شىء آخر من نفس طبيعته أن يحده ، ومن هنا ستكون الأشياء الجزئية الممتدة متناهية ، لانها محددة بحكم امتداد أشياء أخرى من نفس الطبيعة · أما العـــالم بالذات ، أو بعبارة أخرى وتبعا للتعريف : « الجوهر الأوحد » فانه اذا نظر اليه تحت محمول الامتداد « فلا يمكن أن يكون له حدود · أو أى شىء آخر يحده من نفس الطبيعة » ، لأنه لاوجود لشىء آخر مماثل له فى طبيعته · وهى نتيجة مترتبة على عدم وجود أكثر من جوهر واحد · غير أن العالم ليس لامتناهيا بلا قيد أو شرط · انه متناه فقط من ناحية الامتداد · ولن يكون لامتناهيا بلا حصر الا اذا كان « الامتداد » هو المحمول الأوحد للجوهر · فالجوهر ذاته لامتناه بهذا المعنى ، لأنه لا وجود لمحمول موجب يفتقر اليه ، ومن ثم فانه لن يكون محدودا بمعنى وجود محمولات لا تنطبق عليه · غير أن هناك محمولات لاتنطبق على العالم بهذا المعنى ، عندما يكون المحمول الوحيد الذى ينطبق عليه هو محمول الامتداد · وأخص بالذكر من بين هذه المحمولات محمول الفكر ، ومن هنا بوسعنا القول أن العالم لامتناه تبعا لنوعه ، وان كان هذا اللامتناهى ليس فوق كل حصر ·

ثانيا ــ اعتقد اسبينوزا ــ مختلفا عن لايبنتز ــ أنه بالاستطاعة القول بحدوث تفاعل أو تأثير متبادل بين الأشياء الجزئية · فلما كان اسبينوزا

لم يتصور العالم مؤلفا من عدد لامتناه من المونـــادات بـلا نوافذ ، او كجواهر منفصلة ، بمقدورها أن تتبادل التأثير بحكم طبيعتها ، فانه لـــم يكن بحاجة لفكرة التناغم المسبق لتفسير ظهور تبادل التأثير او التفاعل ، ورأى عوضا عن ذلك امكان حدوث تفاعل بين الأشياء الجزئية ، يتسم فى الحق بضرورته بحكم عدم كون هذه الأشياء جواهر منفصلة،ولكنهابالأحرى تحويرات للجوهر الواحد أو الامتداد المستمر ، ومن ثم فان بينها ترابطا متبادلا وتبادل تأثير ٠٠ وما رآه مستحيلا ليس حدوث التفاعل بين الأشياء الجزئية (الذى اعتقد لايبنتز أنه مستحيل) ، وانما بالأحرى ان يعمل كل شىء جزئى مستقلا وبمعزل عن باقى الأشياء الجزئية ٠ اذ تستلزم مقدمة اعتبار جميع الأشياء مجرد تحويرات لجوهر مفرد شامل ان لايكون اى شىء من هذه الأشياء مستقلا عن باقى الاشياء ٠ فاذا تعذر التفسير الكامل لأى ملمح أو فعل للشىء بالرجوع الى سوابقه ومتداعياته فى باقى النسق، فان بالاستطاعة تفسيره بالقول بأن الشىء جوهر فى ذاته ٠ غير ان هذا سيعنى وجود أكثر من جوهر واحد ٠ وهذا محـــال منطقيا فى نظـــر اسبينوزا ٠

وفى هذه النقطة ، يصح الاعتراف بأن موقفه الخاص بمكانة الأشياء الجزئية هو موقف أقرب للتعارض والنظرة الحدسية ، ولربما بدا الادعاء بأن جميع الأشياء الجزئية ليست مستقلة فى الواقع بعضها عن بعض ، ولكنها بالأحرى تمثل تحويرات كثيرة مختلفة للجوهـــر الواحد غريبا بالتأكيد من منظور « المفهومية الدارجة » Common Sense انه يبدو غريبا فى اتجاهه نفس غرابة دعوى لايبنتز بأن العالم المخلوق برمته مؤلف من مونادات لايؤثر اى منها فى الآخر على الاطلاق ، وغاية ما هناك هو مايكاد يشبه التعارض بين مشكلات الحالتين ، لأن المشكلة هنا ليست كيفية النظر الى حالة التأثر والارتباط المتبادل ، ولكنها بالأحرى كيف ينظر الى مظهر الانفصال واللاتواصل ٠

ان مايجعل المشكلة تبدو أصعب فى أغلب الظن هو انكار اسبينوزا أن الجوهر الممتد يقبل الانقسام (الجزء الأول ـ الفقرة ١٣) ، وانـه مؤلف من أجزاء (الجزء الأول ـ الفقرة ١٥) ٠ اذ يذكر « ان الجوهر الممتد ليس بالاستطاعة تصوره الا كلا متناه وكواحد لايقبل القسمة » ، (الجزء الأول ـ الفقرة ١٥) ٠ ان هذا ييسر بالتاكيد تصور كيف ننظر الى الامتداد كمحمول لله ـ كما أنه ييسر ادراك كيف سينظر الىالأشياءالجزئية الممتدة كتحويرات لجوهر مفرد ، الامتداد أحد محمولاته ـ غير أن المشكلة

ستظل باقية عن كيفية التعامل والتجربة العادية ، التى يبدو انها تبين ان « عالم الأشياء الممتدة ليس بعيداً كل البعد عن ان يظهر بمظهر الواحد الذى لايقبل القسمة » ٠

ولقد حاول اسبينوزا النظر الى هذه المسألة على هذا النحو : « اذا نظرنا للكم كما يتمثل لمخيلتنا ، كما اعتدنا ان نفعل ، وهذه هى أسهل وسيلة لنا ، سنرى انه متناه ، ويقبل القسمة ويتألف من أجزاء ٠ ولكنا اذا نظرنا اليه كما يتمثل لذهننا وتصورناه كجوهر ، وهذه مسألة أشق ، فاننا سنكتشف ـ كما اثبتنا بطريقة وافية ـ أنه لامتناه ولايقبل القسمة وسيبدو هذا واضحا بالقدر الكافى للجميع عندما يقيمون فارقا بين الذهن والخيال ٠٠٠ فالمادة هى هى فى كل موضع (و) أجزاؤها لايمكن التفرقة بينها ، الا عندما نتصور المادة بد ان تحورت على أنحاء شتى ٠ وفى هذه الحالة ، يستطاع تمييز اجزائها ، لامن الناحية الفعلية ، وانما من ناحية الاحوال التى تتعرض لها » ٠ (الجزء الأول ـ الفقرة ١٥) ٠

على ان هذا يلغى التعارض بين نظرتنا المعتادة والنظرة التى يقترحها اسبينوزا ٠ ان كل ماتسعى اليه نظرتنا هو بيان اننا نفرق بين الخيال ـ الذى نتبعه فى تكوين معانينا العادية أو تصوراتنا المستندة الى مدركاتنا الحسية ، وبين الذهن أو العقل الذى نستعمله فى التحديد المنطقى لكيف يتعين أن تكون الأشياء بالفعل ٠ ويقول اسبينوزا : ان علينا أن لاندهش اذا انبعثت من الشيئين صورتان مختلفتان ٠٠ فاذا حدث شىء من هذا القبيل ، فانه لن يكون أمرا خطيرا باى حال ، اذا راعينا أن العقل قد جاءنا بهاتين النتيجتين فى مناسبتين مختلفتين ٠ فالعقل هو الشىء الذى يجب أن نعتمد عليه ، لأنه يعرفنا مايجب أن تكون عليه الحقيقة تبعا للضرورة المنطقية ٠ وبمقدار ما يوحى بصورة مختلفة الخيال (الذى يعتمد الى حد كبير على الحواس) فلا ينبغى أن تؤخذ هذه الصورة المختلفة كمصدر موثوق به ٠ ان ماتقوم به الحواس هو تيسير قيامنا بالتفرقة بين الأشياء على انحاء شتى على نحو يفيد الحياة ، ولكن لكى تحقق ذلك ، فانها ليست بحاجة لتزويدنا بصورة دقيقة للأشياء ، مادامت تيسر لنا تحقيق التفرقة التى ننشدها فحسب ٠ وفى هذه الحالة ، فانها تمثل ظاهريا ماهو مجرد حالات متنوعة لجوهر مفرد موحد لاينقسم ، وتبدو كأنها وحدات مستقلة ٠ أما كيف تعمل بالفعل فليس له أهمية كبرى ، عندما يتعلق الأمر بمعرفة الطبيعة الأساسية للاشياء ، لان هذه الناحية لن تكتسب الا عن طريق العقل وحده ٠

وباختصار فان اسبينوزا لم يحاول حتى المصالحة بين نظرتنا المعتادة للعالم الممتد ونظرته اليه · والأرجح هو انه قنع ببيان اختـــلاف هاتين النظرتين وبالاشارة الى أن نظرتنا المعتادة ليس لها اسانيد قوية بالمقارنة بما لدى نظرته · واذا اقتضى الأمر الاختيار بين الخيال والعقل ، فان ما يتوجب علينا اتباعه عندما تكون المعرفة هى بيت القصيد ليس موضع نزاع البتة ·

وهناك نتيجة منطقية أبعد للمقدمة التى ترى وجود جوهر واحد ، وأن جميع الأشياء الجزئية ـ تبعا لذلك ـ هى مجرد تحويرات لهذا الجوهر الواحد بعد النظر اليه تحت محمول الامتداد ، هى الضرورة المنطقية لكل شىء موجود ولكل حالة موجودة فى العالم ، أو أنه كامل التحديد ، أو كما يقول اسبينوزا : «لاشىء حادث فى العالم،والأصح هو أن جميعالأشياء مشروطة فى وجودها وعملها على نحو معين بضرورة الطبيعة الالهية » (الجزء الأول ـ الفقرة : ٢٩) · فلا شىء يحدث بمحض الاتفاق ، وهذه نتيجة مستمدة من مبدأ السبب الكافى · ومن هنا فان كل شىء موجود ، وكل شىء يحدث فى عالم الأشياء ، يتعين تفسيره اما بالرجـــوع الى طبيعته ، أو بالرجوع الى طبيعةالله ـ يعنى لطبيعة الجوهر تحت محمول الامتداد ـ ولكن ان صح أن وجود الشىء او طبيعته يمكن أن يفسر بالرجوع الى طبيعته ، فان هذه الطبيعة ستكون جوهره · غير أنه ليس بالمقدور وجود اكثر من جوهر واحد ، ومن ثم يكون بالامكان تفسير جميع الأشـــياء الجزئية وطبائعها بالرجوع الى طبيعة الله · ويجب أن تترتب هذه الأشياء منطقيا ، وبالضرورة على طبيعة الله (أو طبيعة الجوهر) بعد النظر اليه تحت محمول الامتداد · فلو قصر تفسير شىء ما عن الضرورة المنطقية ، فان عنصرا من اللا حتمية سيكون قد تسلل ، وربما يكون الأمر على هذا الوجه ـ الذى قد يتعارض ومبدأ السبب الكافى ·

وعندما يتناول اسبينوزا هذه المسألة من الاتجاه المقابل ، فانه يعتقد أن الجوهر الأوحد أو الله موجود بالضرورة ، وأنه قد اتصف بما لديه من محمولات بحكم ضرورته ، وليس بحكم حداثته ، وأن الحالات المرتبطة بأى محمول معطى ستتبعه بالضرورة (وليس كشىء حـــادث) ، وأن التحويرات الجزئية أو الصور الجزئية التى تفترضـــها هذه الحـــالات خاضعة خضوعا ضروريا وليس حادثا لطبائعها · فاذا سلمنا بأن هذا هكذا ، وأن الأشياء الجزئية لاتزيد كثيرا أو قليلا عن كونها هذه التحويرات فان مايتبع ذلك هو أن وجود هذه الأشياء الجزئية ومايتعلق بها جميعا ،

خاضع لضرورة قاطعة ۰ واذا انت سلمت بمقدمات اسبينوزا ، سترى ان هذه النتائج لامفر منها ۰

ويواصل اسبينوزا كلامه على نحو يذكرنا بلايبنتز فيقول ان الله قد جاء بالاشياء للوجود فى أسمى كمال (الجـــزء الأول ــ الفقرة ۳۳) ۰ وبمعنى ما ، فانه يتفق هو لايبنتز على الاعتراف بأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة ، ولكنه يختلف عنه فى الطريق الذى اهتدى به الى هذه النتيجة ۰ اذ يرى أن هذا العالم هو افضل العوالم الممكنة لأنه العالم الأوحد الممكن منطقيا ، وان اتصافه بأسمى كمال انما جاء من « تبعيته بالضرورة لأسمى طبيعة» ۰فتمشيا مع ماذكره لايبنتز هناك جملة عوالم ممكنة منطقيا كان بوسع الله خلق أى واحد منها اذا تحدثنا منطقيا ، وأن الله قد اختار خلق هذا العالم لأن خيريته دفعته لاختيار أفضل الممكن ۰ أمـــا اسبينوزا فانه يرفض هذا الرأى جملة وتفصيلا ۰ اذ يعتقد ان أى خلل يعترى ما هو ضرورى منطقيا لهذا العالم سيكون معناه انتهاك مبدأ السبب الكافى ۰ فليس عند الله اختيار ، لأن وجود هذا العالم وطبيعته قد تحددا بطريقة صارمة تبعا لقوانين الطبيعة ۰

ولكن كيف يستطاع تمييز أى شىء جزئى عن باقى الأجزاء ؟ وتمشيا مع مايقوله اسبينوزا : ان هذا يتحقق لا تبعا لأشكالها أو هيئتها ، وانما أيضا بالنسبة « للحركة والسكون » ۰ فهذه هى الحالات التى تخص الأشياء الممتدة ۰ ويقول اسبينوزا : « يمكن التفرقة بين الأجسام بعضها وبعض من ناحية الحركة والسكون والسرعة والتمهل ، وليس من ناحية الجوهر » (الجزء الثانى ــ الفقرة ــ ۱۲) ، ودرجة الحركة والسكون (أو مقدار الطاقة) التى تميز أى جســـم مفـرد من دالات تفاعلــــه هو والاجسام الأخرى ۰ غير أن أبسط الأجسام وحدها هى التى يســـتطاع تمييزها اعتمادا على طاقتها النسبية وحدها ۰ أما الاجسام الاشد تعقدا أو الاكثر تركيبا ، فيمكن تمييزها لا من حيث الطاقات النسبية لمكوناتها وحسب ، وانما أيضا بالرجوع الى علاقة مكوناتها بعضها ببعض ۰ ويعرض اسبينوزا التعريف الآتى للجسم المركب أو « الفرد » :

« عندما تتمكن الحركة المتبادلة (لأى أجسام بسيطة) من احداث علاقات ثابتة داخلها ، فاننا نصف مثل هذه الأجسام بأنها فى حالة وحدة ، وأنها مجتمعة تؤلف جسما واحدا أو فردا واحدا يمكن التمييز بينه وبين الأجسام الأخرى أو الافراد الآخرين استنادا الى هذه الوحدة : » (الجزء الثانى ــ الفقرة ــ ۱۲) ۰

وقد تتجمع أجسام مركبة تركيبا بسيطا نسبيا (أو أفراد) لكى تكون أجساما أو أفرادا أكثر تركيبا · ورغم اعتقاد اسبينوزا أن الجســم الانسانى مثلا شديد التركيب ، الا أنه يرى أنه ليس نهاية المطاف فى عملية التركيب · ومن ثم فانه يشير الى انه بالاستطاعة النظر الى العالم برمته كفرد واحد ، أجزاؤه ، يعنى اجسامه ، تتنوع على انحاء شتى دون أن يطرأ أى تغير على الفرد (الجزء الثانى ـ الفقرة : ١٢) ·

وهكذا يربط اسبينوزا نظرته الى تكون الأفراد مع تركيب اجسامهم من أجسام أبسط بنظرته العامة الى عالم الامتداد « كشىء واحد لايتجزأ »· وقد ينزع بعض الناس أو يضطرون لأغراض التحليل الى النظر الى اشياء مثل الأجسام والخلايا والصخور والجسيمات الميكروســكوبية كوحدات فردية تتآلف فى نهاية المطاف من مكونات بسيطة · ولكن فى الواقع أن هذه المكونات البسيطة ليست جواهر منفصلة أو مستقلة أو مشتتة ، كما قيل عن مونادات لايبنتز · والأرجح (وهنا يكون اسبينوزا على نحو ما قــد اقترب من النتائج التى اهتدى اليها أخيرا علماء الفيزياء المحدثون) ان هذه المكونات البسيطة لها طابع مراكز الطاقة الدائمة التأثير كل منها فى الأخرى ، والتى تؤلف نسقا مفردا يحيط بعالم الامتداد بأسره ، ولا يزيد هذا النسق فى جملته أو ينقص ، ولكنه بالأحرى يؤلف وحدة مفردة ثابتة · وعلى هذا الوجه فانه يتصف بالوحدة ، ولا يقبل القسمة ، بمعنى انه فى نطاقه لاوجود لأجزاء لا ترتبط بعضها ببعض · وتعتبر اية قسمة لها الى اجزاء متمايزة عملا تعسفيا ، ومجرد اجراء درجنا عليه ، ولكنه لايؤثر فى حقيقة اتصاف النسق فى شموله باتصاله · وفى نطاق هذا الاتصال ، هناك تجمعات لمراكز الطاقة التى ندعوها بالاجسام الجزئية وندركها كذلك · ولكن علينا أن لا نتعرض للتضليل من مظاهر الاتصال فننكر وجــود « الاتصال » · والآن فانى اتساءل : هل تعد نظرة اسبينوزا الى العالم بعيدة حقا عن الاحتمال ؟ على اية حال ، انها ربمــا لاتبدو كذلك فى نظر العالم النظرى للفزياء ·

العــقل والجســم

يقول اسبينوزا فى تمهيد الجزء الثانى من كتاب الأخلاق : « ان أغلب الكتاب عندما تحدثوا عن المشاعر والسلوكيات الانسانية تناولوا ـ على مايبدو ـ مسائل خارج الطبيعة ، ولم يبحثوا الظواهر الطبيعية التى تتبع القوانين العامة للطبيعة » · ويصح القول نفسه عن أغلب الكتاب الذين تحدثوا عن الطبيعة البشرية · غير أن اسبينوزا يرفض أى نظرة من هذا

القبيل الى نفوسنا ، أى النظرة التى ترانا كأننا منحدرون من أصل خارق للطبيعة كليا او جزئيا ، تماما مثلما يرفض أى اتجاه لتصور الله على أنه كائن متمايز راديكاليا ، وبمعزل عن الطبيعة فى جملتها . ويعتقد أن هناك منهجا واحدا هو هو لفهم طبيعة جميع الأشياء مهما كنت طبيعتها ، يعنى اعتمادا على القوانين والقواعد الكلية للطبيعة » . وبعبارة أخرى ، فانه لايتعين تصور الانسان باتباع منهج آخر غير المنهج المطبق على باقى الطبيعة ، فنحن جزء من الطبيعة ، ولاشىء غير ذلك .

وهكذا يكون اسبينوزا قد التزم بالنظرة « الطبيعانية » Naturalistic للانسان بوصفها معارضة للنظرة الخارقة للطبيعة ، على انه لايجب الخلط بين « طبيعانيته » وبين « المذهب المادى » ، أو النظرة التى ترى أن كل شىء موجود يمكن أن يوصف بالرجوع الى الكيفيات الفزيائية ، كالامتداد والحركة ، فالطبيعة كما يتصورها تحتوى على أشياء أكثر من الأشـــياء الممتدة المتحركة والتى يتألف منها « العالم » ، كما تحدثت عنه من قبل . فهناك هوية بين عالم المتحركات والطبيعة اذا نظر للطبيعة تبعا لأحـــد محمولاتها ، يعنى محمول الامتداد ، ولكن للطبيعة محمولا آخر ، يعنى الفكر . وهذا المحمول لايمكن أن يرد الى محمول الامتداد ، حتى اذا لم يكن جوهرا قادرا على الوجود مستقلا عن الطبيعة اذا نظر اليه تحت محمول الامتداد . وكما لوحظ من قبل ، فان اسبينوزا يعتقد « أن الجوهر المفكر والجوهر الممتد شىء واحد ، يدرك طورا من خلال أحد المحمولات ويدرك طورا آخر من خلال محمول آخـــر » . (الجزء الثانى ـ للفقرة السابقة) وهكذا فمن الضرورى أن يشار الى الفكر ، كما يشـــار الى الامتداد فى أى وصف كامل للطبيعة بوجه عام ، وللانسان بخاصة .

فاذا سلمنا بأن الفكر أو الأفكار والامتداد أو الأشـــياء هى بكل بساطة « نفس الجوهر الواحد فى حالـــة ادراكه من محمول ما تارة ، وادراكه من محمول آخر تارة أخرى » سنرى أن مايتبـــع ذلك فى نظر اسبينوزا : « ان ترتيب الأفكار وارتباطهـا يتماثـل وترتيب الأشـــياء وارتباطها » (الجزء الثانى ـ الفقرة : ٧) هذا يعنى أن كل شىء أو تحوير للامتداد تتداعى معه احدى الأفكار أو احدى الأفكار المحورة .. وهلم جرا » ... ولكن هذا لايعنى أن هناك ترتيبين مختلفين ، أحدهما يخص وقائع الأفكار والآخر للأشياء الفزيائية ، وأن بينها تناظرا . وعلى عكس ذلك ، وتمشيا مع مايذكره اسبينوزا ، فان مايتبع القول بأن الفكر والامتداد لايزيدان عن كونهما محمولين مختلفين لنفس الجوهر الواحد

هو أن « حالة » الامتداد وفكرة هذه الحالة هما الشيء الواحد نفسه ، بالرغم من التعبير عنهما على نحوين (الجزء الثانى ـ الفقرة : ٧) ·
وفي حالة كثير من الأشياء ، فان الأفكار المتداعية لاتدرك ادراكا واعيا لا عن طريق الاشياء ذاتها او عن طريقنا ، يعنى أنهـا ليست واعيـة بذاتها · ولكن اسبينوزا يعتقد أن جميع هذه الافكار يجب أن تكون كامنة فى الله أو الجوهـر اذا نظر اليه تحت محمول الفكـر ، مثلمـا تعد جميـع هذه الاشياء كامنة فى الله اذا نظر اليه تحت محمول الامتداد · وقد يكون لله أو الجوهر محمولات أخرى · غير أن هذين المحمولين هما وحدهما المعروفان لنا · وهذا يعنى أن كل شيء لدينا تجربة له اما أن يكون تحويرا للامتداد (ويتمثل فى شكل جسم أو شيء أو موضـوع) أو تحويرا للفكر (كالفكرة) التى لايمكن أن تكون سوى فكرة جسم ما أو شيء ، أو موضوع ما ·

لم يكن الاعتقاد بوحدة الجسم الانسانى المؤلف من جسم وعقل أقل شيوعا فى أيام اسبينوزا مما هو عليه الآن · واسبينوزا مستعد للتسليم بذلك شريطة أن تفهم طبائع الجسم والعقل ووحدتيهما فهمـا صحيحا ، لن يتحقق الا اذا فسرت هذه الوحدة بالرجوع الى التحليل العام السابق · ومن ثم فلنبحث فى البداية الجسـم ثم العقل ثم طبيعة هذه الوحدة ·

وفيما يتعلق بالجسم ، فان اسبينوزا لم ير داعيا لاثبات وجود جسم أى أحد · فما دمت موجودا ، فلابد أن يكون جسمى موجودا أيضا · فاذا كان تفكيرى هو الذى سيثبت اننى موجود ، فانه سيثبت أيضا أن جسمى موجود · وهذه نتيجة للقضية التى ترى انه لن يحدث تحوير للفكر اذا لم يكن هناك تحوير للامتداد ، لأن الشيئين هما مجرد شيء واحد ، ينظـر اليـه تحت محمولين مختلفين · فوجـودى ذاته ليس ضروريا ، كما بين اسبينوزا فى البديهية الأولى من الجزء الثانـى ونصها : « ان ماهية الانسان لاتستلزم ضرورة الوجود ، يعنى أنـه فى نظام الطبيعة بالاستطاعة التجاوز عن وجود هذا الانسان أو ذاك » ولكن اذا كنت موجودا بالفعل ، فان وجود جسمى وايضا وجود تفكيرى سيكون أمرا ثابتا طبقا للقضية التى ترى أن الفكر او الأشياء المفكـرة ليسا جواهر فى ذاتهما ، ولكنهما بالأحـرى محمولان (أو تحـويران لمحمول ـ جوهر مفرد ، محموله الآخر هو الامتداد · وهذه النتيجة قـد

ترتبت بدورها على القضية التى مؤداها أن هناك جوهرا واحدا لاغير ، وما الفكر والامتداد الا محمولين لنفس الجوهر الواحد ٠

ويعتقد اسبينوزا بحق اننا اذا سلمنا بوجود جسمى ، فانه لن يصعب تفسير ذلك ، مثلما يستطاع تفسير طبيعة الأجسام أو الأشياء الممتدة بوجه عام ٠ ويذكر الملاحظات الآتية ضمن المسلمات التى جاءت فى الجزء الثالث ٠

يتألف الجسم الانسانى من عدد من الأعضاء المفردة التى تختلف فى طبيعتها وكل عضو بالغ التعقيد فى ذاته ٠ (١)

يتاثر بالاجسام الخارجية أعضاء الجسم الانسانى ، والجسم فى جملته على أنحاء مختلفة (٣) ٠

يحتاج الجسم الانسانى للحفاظ عليه الى طائفة من الأجسام الأخرى التى تجدد حيويته بلا انقطاع ، كما يمكن القول (٤) ٠

بمقدور الجسم الانسانى تحريك الاجسام الخارجية وترتيبها على انحاء شتى (٦) ٠

وبالاستطاعة اضافة هذه النقاط من القضية السادسة (الجزء الثالث : « اذا نظر الى كل شيء فى ذاته سنرى أنه يسعى للاستمرار فى البقاء » ٠ وبعبارة أخرى ، فان جميع الأشياء الجزئية ـ بما فى ذلك الأجسام الانسانية ـ لها باعث ما يدفعها الى الحفاظ على بقائها ٠ غير أن الجسم الانسانى ، شأنه شأن الاشياء الجزئية الأخرى قابل للانحلال والفناء نظرا لاعتماده على أشياء أخرى ٠ فهو قادر على الاستمرار فى البقاء مادام بوسعه الحفاظ على النظام القائم بين أجزائه ٠ ويفنى اذا اختل هذا النظام بقدر ما ٠ ان جميع هذه الدعاوى من الحجج التى لايختلف بشأنها اثنان ٠ ويعتقد اسبينوزا بعد ذلك أنه كلما ازداد تعقد نوع معين من الجسم ، ستزداد قدرة أشياء بالذات من هذا النوع على تحقيق فرديتها ٠ وستزداد أيضا أنواع الوسائل القادرة على تأثرها بالاشياء الاخرى ٠ ويرى أن تركيب الجسم الانسانى ربما فاق فى تركيبه أى نوع آخر من الاجسام الموجودة ، ولعل البشر ليسوا أضخم الموجودات ٠ غيرأن هذه الدعوى بالاستطاعة توكيدها بالاستناد الى عظمة تركيب أعضاء جسمنا ، والمخ بوجه خاص ٠ ويعتقد أنه بناء على هذه المبررات غدا البشر أكثر أنواع الأشياء استعدادا للتميز والتفرد ٠ فبمقدورهم الحصول على قدر أعظم من المعرفة يفوق باقى الأنواع ٠٠ على أن شدة تركيب أجسامنا

والذى اعتبرناه ميزة ، قد يعتبر عيبا فى مقام اخر ، لأنه يعنى اننا اكثر تعرضا للخطر من باقى الأنواع · فكلما اشتد تركيب الكائن العضوى ، ازدادت الوسائل القادرة على اخلال الوظائف التى يقوم بها ·

فاذا كان هذا هو الطابع الأساسى للجسم الانسانى ، فما هى طبيعة العقل الانسانى ؟ · يرى اسبينوزا ان من بين المسائل البينة فى ذاتهـا ـ مثلما رأى ديكارت قبل ذلك ـ « أننا نفكر » · « فالانسان يفكر » كما جاء فى البديهية الثانية من الجزء الثانى ، ولكن ما الذى يترتب على ذلك؟ ان مايترتب فى نظر اسبينوزا ليس وجود جوهر مفكر ماهيتـه الوحيدة الشاملة هى أنه يفكر · ان ما أدركه عندما الاحظ انى أفكر هو ماسماه : « حالات تفكير معينة ، يعنى أفكارا معينة ، ولكنى لا الاحظ بالاضافة الى ذلك شيئا مفكرا متمايزا عن جسمى يقوم بالتفكير · ويرى ان هذه المسألة واضحة مما دفعه الى القول بأنه من البديهيات « أننا لانشعر وندرك أشياء جزئية باستثناء الأجسام وحالات الفكر» (الجزء الثانى ـ البديهية الخامسة) ويردف قائلا أنه لا وجود لأى شىء يضمن القول بانه الى جانب الأجسام وحالات الفكر أو الافكار هناك شىء ثالث لديه التصورات أو الأفكار ، وأن هذا الشىء مندمج أو متناغم تناغما مسبقا هو و « العقل » · ولكن اذا سلمنا أن اكل ماهو موجود فى الطبيعة تحويرات للامتدادات أو أجسام وتحويرات التصورات أو الأفكار · فى هذه الحالة سيحتم تحوير فهمنا للعقل بالتبعية ·

وبوجه خاص ، ان هذا يعنى استبعاد تصور العقل كجوهر قائم فى ذاته ، وتفسيره على أنه تحوير لتصور ما أو فكرة ما · ومامن شك فى أنها فكرة معقدة للغاية ، ولكنها رغم ذلك فانها قد جاءت كبديل للاعتقاد بوجود شىء مالديه افكاره ، وبوسعنا أن لانتوقف عن القول بأن الانسان يفكر وأنه موجود فى العالم وأن للانسان جسما وله أفكار ··· شريطة أن لايفهم من ذلك ، أو يظن ، أن هذه الأقوال تعنى الزعم بأن الكائن البشرى شىء يتسامى عن الجسم والفكر ويتفوق عليهما · فاذا توخينا الدقة وجب علينا القول بأن الانسان فى الحق عبارة عن تحوير ما للجوهر الأوحد · ولما كان الجوهر الأوحد له محمولان هما الفكر والامتداد · كذلك الحال فى الانسان · فهو شىء واحد له محمولان : الفكر والامتداد · أى الفكر والجسم · ولايزيد الحدان عن كونهمـا جانبين مختلفين لنفس الشىء الواحد · والحق انه بالاستطاعة ذكر الشىء نفسه عن جميع الموجودات · ويتماثل اسبينوزا ولايبنتز فى رفض دعوى ديكارت بأن جميع الأشـياء

ـ ماعدا الانسان ـ يمكن أن توصف بأنها امتداد وحسب ٠ فجميع الموجودات بوصفها تحويرا لجوهر أوحد يمكن أن تبحث تحت محمولى الامتداد والفكر ٠ ويقول اسبينوزا :

« ولقد كانت القضيتان اللتان طرحناهما عامتين كلية ، ولا يقتصر تطبيقهما على البشر فحسب ، لانهما تنطبقان ايضا على باقى الأشياء المفردة ، لأن جميع الأشياء ـ وان بدرجات متفاوته ـ مفعمة بالحياة ٠ فلكل شىء هناك بالضرورة فكرة تقابله ، على نفس حالة وجود فكرة للجسم الانسانى » (الجزء الثانى ـ الفقرة ١٣) ٠

ربما بدا هذه الكلام منطقيا ، وان بدا غريبا نوعا أيضا ٠ وسوف نتحدث عنه بافاضة اكثر فيما بعد لزيادته وضوحا ٠

فأولا ـ هناك ماهو أكثر مما يستأهل ان يقال عن طبيعتنا ٠ اذ لم ينساق اسبينوزا الى القول بحكم موقفه بأن ما أسميه عقلى يتألف من جميع مالدى من افكار ، لأن الكثير مما عندى من أفكار ينتمى الى افكار عن أشياء أخرى لايصح القول عنها على أى نحو بأنها جزء منى ٠ فكل فكرة تخص موضوعا أو شيئا ، أو تعد فكرة لموضوع ما ٠ والموضوع الذى يعد عقلى فكرته ليس شيئا آخر غير جسمى ٠ وعلى حد قول اسبينوزا : « موضوع الفكرة التى تمثل العقل هو الجسم ٠ وبعبارة أخرى ، حالة معينة للامتداد الموجود بالفعل ، ولاشىء اخر » ٠ (الجزء الثانى ـ الفقرة : ١٣) ٠ فعقلى لاشىء فى ذاته بمعزل عن جسمى ٠ انه ببساطة فكرة جسمى باعتبارها مقابلة لأفكار أجسام أخرى أو أشياء أخرى ٠ وهى ليست شيئا موجودا خارج جسمى تلتحم به ، انها ليست متمايزة عنه او قادرة على الوجود مستقلة عنه ، كما تصور ديكارت العقل ٠ ويقول اسبينوزا : « ان فكرة الجسم) والجسم ، يعنى العقل والجسم تمثلان الفرد الواحد نفسه بعد تصورة طورا تحت محمول الفكر وتصوره طورا آخر تحت محمول الامتداد » (الجزء الثانى ـ فقرة : ٢٣) ٠ ولايعنى القول بان بمقدورى أن أكون فكرة عن عقلى وجوب وجود شىء ما قد صنع هذه الفكرة ٠ وهكذا يردف اسبينوزا ويقول :

« عندما نقول « فكرة العقل » ، أو العقل فحسب ، فاننا نقصد نفس الشىء ٠٠٠٠ واذا راعينا الدقة سنرى ان فكرة الفكرة لاتزيد عن كونها الخاصية المميزة للفكرة باعتبارها قد تصورت كحالة للفكر دون رجوع للموضوع » (الجزء الثانى ـ الفقرة : ٢١) ٠

ولم يتناقض اسبينوزا هو ونفسه عندما يقول فيما بعد فى الجزء الثالث ان العقل ليس فى مقدوره أن يدفع العقل للتفكير ، أو ليس باستطاعة العقل أن يدفع الجسم للحركة أو السكون (الجزء الثانى ـ فقرة ٣) . لأن مايراه هنا بكل بساطة هو أنه لما كان الاثنان شيئا واحدا فما معنى أن يقال ان أحدهما يدفع الطرف الآخر لفعل هذا أو ذاك ! ان هذا قد يصح عندما يكون الكلام خاصا بشيئين متمايزين ، كالقول مثلا بان جسما يدفع جسما آخر للحركة فى اتجاه ما . ولكن لما كان العقل والجسم ليسا كيانين متفردين متمايزين ، لذا فلا معنى لأن يقال انهما يتبادلان التأثير .

لابد أن يكون قد اتضح الآن كيف تناول اسبينوزا مشكلة التفاعل بين العقل والجسم التى بدت بالغة الصعوبة فى نظر ديكارت ولايبنتز . انه لم يحل المشكلة ، ولكنه بالأحرى حللها ، بأن ذكر انها ستتلاشى نهائيا اذا اعتبرنا الجسم والعقل شيئا واحدا . ولن تنبعث المشكلة الا اذا أخطأنا ونظرنا للعقل والجسم كشيئين مختلفين . ولربما قلنا أن هناك « وحدة للعقل والجسم » (ولقد فعل اسبينوزا ذلك) ، ولكن هذه الوحدة ليست وحدة بين جوهرين متمايزين . انها بالأحرى اتحاد : اتحاد محمولين منفصلين لجوهر فرد .

والآن ، وكما أن الجسم بالغ التركيب ، فان فكرته ، يعنى العقل الانسانى ، شديدة التركيب أيضا . أو كما يقول اسبينوزا : « ان الفكرة التى تمثل الكيان الفعلى للعقل الانسانى ليست بسيطة ، ولكنها مركبة من عدد كبير من الأفكار (الجزء الثانى ـ الفقرة : ١٥) . ان هذا القول قد يساعد على زيادة معقولية مايذكره اسبينوزا عن العقل كفكرة للجسم . وتزداد هذه المعقولية عندما يتحدث عن العقل الانسانى ويصفه بالفكرة ذاتها الخاصة بالجسم الانسانى ، أو معرفة الجسم الانسانى » . (الجزء الثانى ـ الفقرة : ١٩ البرهان) . وبالاستطاعة طرح هذه المسألة على هذا النحو عندما نتحدث عن عقولنا ، فان بوسعنا أن لانعنى شيئا آخر غير أنفسنا ، باعتبار أن لدينا معرفة بأنفسنا . وما لدينا معرفة به عندما تتوافر لنا معرفة أنفسنا هو « أجسامنا » . ولايقصد بأجسامنا الملامح الفزيائية التى يمكن ادراكها من أجسامنا ، ولكن الأهم هو القدرات المتنوعة التى لدينا بفضل مالدينا من تكوين جسمانى .. ولايعتبر اعتراضا على هذه النظرة قولنا اننا نعرف أننا قادرون على فعل الكثير من الأشياء التى

لن نستطيع النزوع لتفسيرها باتباع نظرياتنا الفسيولوجية الحديثة • ولن يدل على جهلنا النظرى أن يوجد بالضرورة تفسير لافلسفى مالللافعال التى تعجز نظرياتنا الفلسفية عن تفسيرها • وليس من شك أنه قد بدا من الغريب أن يقوم اسبينوزا بعد أن سلم بجهلنا الفلسفى النسبى بالتحدث عن العقل عن « طريق معرفة الجسم الانسانى » ولكن ثمة مبررا مشروعا للغاية يبيح لنا الاعتراف بما بمقدورنا أن نفعل ، حتى اذا تعذر علينـــا تفسير ما يعنيه القول « باننا قادرون على الفعل » على وجه الدقة • واذا سلمنا بعدم وجود مبرر لتصور العقل كشىء آخر غير فكرة الجسم ، فانه لن يتنافى والعقل الاسترسال فى القول بان الشىء الذى جرى وصـــفه عندما وصفنا ما نحن قادرون على فعله كان هو الجسم ، ولاشىء آخر •

وطبقا لهذه النظرة ، فان الأفكار التى نحصل عليهـــا فى مختلف الأوقات لن تزيد عن كونها انعكاسات ذاتيـــة للتغيرات التى تطـرأ على حالاتنا الجسمانية • فاذا تغيرت حالتى الجسمانية على نحو ما ، واذا لم يكن جسمى شيئا أكثر من فكرة مركبة لهذا الشىء المركب (يعنى جسمي) فان مايتوقع لن يتجاوز انعكاس هذا التغير فى الحالة الجسمانية فى هذه الفكرة المركبة ، يعنى عقلى • وهذا بالضبط مايحدث فى عمليات الادراك ، كما يقول اسبينوزا • فهناك أشياء غير جسمى تصـــطدم به على أنحاء مختلفة ، وتطرأ تحويرات لأفكارى تبعا لذلك • ومن ثم فـــانه يقول : « العقل الانسانى قادر على ادراك العديد من الأشياء ، ويتناســب ذلك طرديا وقدرة الجسم على تلقى العديد من الانطباعات (الجـــزء الثانى الفقرة : ١٤) • وكلما ازداد تركيب الجسم ازدادت سبل تأثره وازداد تنوع المدركات بالتبعية » • وفى نظره ان هذه الحالة تمثل ناحية واحدة على اقل تقدير يختلف فيها العقل الانسانى عن الأشياء الأخـــرى ••• ويتفوق فيها عليها • اذ يلاحظ اسبينوزا :

« عندما يتوافر لجسم ما لياقة اكبر من الأجسام الأخـــرى تساعده على القيام بأفعال أوفر ، وعلى تلقى العـــديد من الانطباعات فى الوقت نفسه فانه ستتوافر للعقل أيضا أكثر من العقول الأخـــرى القدرة على تكوين العديد من المدركات الآنية ••• » (الجزء الثانى ـ الفقرة : ١٣) •

يساعد هذا الايضاح أيضا على زيادة فهم القول بانه فى حالة أى شىء موجود (وليس أنفسنا فقط) هناك فكرة لهذا الشىء تتطابق معه ، مثل تطابق الفكرة (يعنى العقل الانسانى) هى والجسم الانســانى ،

بالرغم من الاختلاف البين بين البشر والأشياء الاخرى اذا راعينا القضية الاخرى القائلة : « ان العقل الانسانى لايعرف الجسم ·· الا عن طريق افكار التحويرات التى يتاثر بها الجسم » (الجزء الثانى ـ الفقرة ١٩) · اذ يصح الشىء نفسه عن الأشياء الأخرى أيضا · وهذا يفسر الاختلاف الكبير بين البشر ودرايتهم الملحوظة بأنفسهم والحيوانات ووعيها الأشد قصورا ، والأشياء غير العضوية التى لايصح نسبة الوعى لها على الاطلاق · فاذا صح وجود تناسب طردى بين « معرفة الشىء بنفســـه » ، ومقدار تاثره بالأشياء الأخرى ، واذا كان الوعى الذاتى يفترض مســبقا وجود قدرة فائقة من هذا النوع ، فى هذه الحالة ، فانه يتوقع عدم اتصاف الاشياء البسيطة نسبيا (كالأشياء اللاعضوية) بالقدرة على الوعى الذاتى ، وأن لا يصادف الوعى الذاتى المتميز الا عند الانسان ، الذى يعتبره اسبينوزا أشد تركيبا من مثل هذه الأشياء أو الحيوانات فحسب · فاذا اتضح ان هذا التفسير فيه الكفاية للمكانة المتفردة نســـبيا للوعى الذاتـى الذى يتمتع به الانسان ، فلربما تساءلنا عن كيفية تفســير هذا الوعى الذاتى بغير التجاء الى الرجوع الى قوة خارجية ، من نوع يرفضة اسبينوزا · وعلى هذا النحو ، تمكن من تفسير المكانة الفريدة للانسان فى هذا المقام بغير اضطرار الى التنازل عما زعمه عن ضـرورة تحوير محمولى الفكر والامتداد حتى ينطبقا على الموجودات أو الزعم بأن العقل الانسانى هو مجرد فكرة للجسم الانسانى ·

على أن اسبينوزا لم يقتصر فى تفرقته بين الانسان وباقى الأشياء على رد الاختلاف الى مالدى الانسان من قدرات أعظم للادراك ، اذ قال : « ان عقلنا فعال فى حالات معينة وسالب فى حالات اخــرى » (الجزء الثالث ـ الفقرة الأولى) · انه سالب الى حد أن افكارنا المميزة تتوالى الواحدة منها عقب الأخرى من تاثير فاعلية منبه خارجى فحسب ، أو تبعا لنظام الطبيعة · وعقلنا فعال من ناحية اخــرى ، كما يبين من تعاقب افكارنا المميزة للمنطق واتباعها لقوانينه · وبمقدور العقل أن يكون فعالا على هذا النحو عندما يكون هناك توازن عضوى نسبى فحسب · وحتى فى حالة التوازن العضوى ، فان اغلبنا (وربما نحن جميعا فى معظم الوقت) يتشابه هو والحيوانات بوجه عام فى عدم التفكير بالفعل على الاطلاق · غير أن الشىء المهم هو أنه فى مثل هذه الحالة ، يكون العقل الانسانى قادرا على الاستدلال المنطقى ، على اقل تقدير ، وتترتب افكاره الجزئية فى تسلسل منطقى ، وليس مجرد تسلسل طبيعى فحسب · وفى مثل هذه

الحالة يكون باستطاعتنا شيء من القدرة على تقرير المصير على نحو فريد ·

وليس من شك أن هذه القدرة على تقرير المصير تكون بمعنى محدد للغاية · ان كل ماتدل عليه هو قدر من التحرر من تأثير المنبهات الخارجية· انها لا تعنى أنه فى مثل هذه الحالات ، سينظر الى الفكر على أنه مستقل عن حالاتنا الجسمانية · وعلى عكس ذلك ، اذ يعتقد اسبينوزا أنه حتى فى حالات من هذا القبيل ، فان أفكارنا ستكون انعكاسات ذاتية لحالاتنا الجسمانية · وستكون بوجه خاص ـ وكما يميل فلاسفتنا هذه الأيام الى القول ـ انعكاسات لحالات أمخاخنا · غير أن مثل هذا الاساس الفسيولوجى حتى للتفكير المنطقى ، لن يضعف من صحة وصفه بالمنطقى الى جانب خضوعه للمنبهات الخارجية ·

وبقدر نجاح العقل فى الاتصاف بالفاعلية على هذا النحو ، تكون قدرته على تحقيق النوع الأوحد من الحرية التى يراها اسبينوزا ممكنة لنا · ان هذه الحرية هى حرية الارتباط الوثيق بالمنبهات الخارجية والحوافز الطبيعية التى تعمل على الحفاظ على وجودنا الجسمانى · غير أن هذه الحرية ليست مرادفة للتلقائية الكاملة ، أو تلاشى الخضوع لقوانين من أى نوع · ففى نظر اسبينوزا ، الحرية من هذا القبيل محض خرافة · فالله ذاته ليس حرا بهذا المعنى · ان أفكارنا تترتب اما بتأثير المنبهات الخارجية والقوانين السيكلوجية أو بفعل القوانين المنطقية · وعندما تترتب هذه الأفكار تبعا لقوانين المنطق فانها تساعدنا على الاقتراب من نوع الحرية التى يتمتع بها الله ذاته · اننا لن نصبح عللا لوجودنا · ولكن وكما يقال فى حالة الله : انه حر لأنه يخضع لقوانين طبيعته العقلانية فحسب · نعم اننا سنصبح أحرارا بمقدار انتظام أفكارنا فى نسق وفقا للقوانين نفسها · وهذا نوع من الحرية ، لأن هذه القوانين ليست من القوانين التى تنسب لطبيعة وجود غريب عن أنفسنا · فكما يعتقد اسبينوزا أن أجسامنا عبارة عن تحويرات جزئية للجوهر الأوحد ، اذا نظر اليه تحت محمول الامتداد · كذلك فانه يعتقد ـ وهى نتيجة منطقية اذا راعينا مقدماته ـ ان عقولنا ليس بمقدورها أن تتخذ صورة أخرى غير تحويرات نفس الجوهر الفرد بعد النظر اليه تحت محمول الفكر ·

أخيرا فاننى أطرح سؤالين : أولا ـ لربما كان امكان تطبيق ماجاء به اسبينوزا من تعاريف وبديهيات ومسلمات مبدئية عن العالم الفعلى

اكثر اشكالا مما اعتقد · ولكن وحتى اذا نزعنا للتشكك فى امكان تطبيقها على العالم الفعلى ، فهل هناك أساس نرتكن اليه للاختلاف معها ؟ وثانيا ـ لو فعلنا ذلك ، فهل هذا سيعنى رفض النقاط الجزئيـــة المختلفة التى قدمها ؟ · واذا اتضح اننا نشعر باستهواء نحو بعضها بالرغم من رفضنا للمبادىء الأساسية التى استند اليها فى محاجاته لهذه النقاط ، فهـــل يستطاع انقاذها والدفاع عنها اعتمادا على حجج مختلفة مســـتمدة من افتراضات ومبادىء مختلفة ·

الفصل الرابع

لوك

عاصر « جون لوك »(*) لايبنتز واسبينوزا ، وفى الواقع لقد ولد لوك سنة ١٦٣٢ ، قبل مولد اسبينوزا بسنتين وبعد مولد لايبنتز باربع عشرة سنة . ونشر أهم مؤلفاته
Essay Concerning Human Understanding
١٦٨٩ بعد نشر كتاب الأخلاق لاسبينوزا باثنى عشرة سنة ، ولكن قبل نشر كتاب « المونادولوجى » للايبنتز بسنوات قليلة . ولم يكن لايبنتز على غير علم – بأية حال – بآراء لوك وحجته . فلقد كتب فيما بعد أطول مؤلفاته ردا مباشرا على ماجاء فى كتاب « المقال » ، تضمن اعتراضات على الكثير مما قاله لوك . ومن المؤكد أن لايبنتز لم يعتقد أن حجج لوك اسمى من حججه . ونحن نحسن صنعا اذا حكمنا بعدم كفاية الآراء التى عرضها لوك لتقويض دعائم برنامج فلسفى من صنع فيلسوف بارع ومقتدر مثل لايبنتز (أو غيره من العقلانيين) . اذ يختلف اتجاه لوك الى المشكلات الفلسفية (وأيضا الاتجاهان المماثلان لبركلى وهيوم اللذان جاءا بعد اتجاهه) عن اتجاه هؤلاء العقلانيين . غير أن مسالة أيهما الأفضل من المسائل التى تصعب الاجابة عليها ببساطة اعتمادا على أى النظرتين سبقت الأخرى (فعلينا أن لاننسى أى النظرتين ظهرت فى الجزر البريطانية وأيهما ظهرت فى القارة الأوروبية) .

(*) الاحالات هنا الى أرقام الكتب والاقسام من كتاب
An Essay — John Locke
Concerning Human Understanding وقد أشرف على اعداد هذا الكتاب
A.D. Woozley (نشر كليفلند ونيؤيورك ١٩٦٤) .

ومما يثير بعض الاهتمام أيضا أن يلاحظ أنه من بين الفلاسفة الثلاثة تميز لايبنتز واسبينوزا بلا منازع بألمعيتهما واصالتهما · ويرجع ذلك ـ فى الحق ـ الى شدة اعتدادهما بنفسيهما ، والى تواضع لوك ، حتى وان بالغا نوعا فى هذا السبيل · وهل هناك من يتخيل قول لايبنتز واسبينوزا لقرائهما ـ مثلما فعل لوك فى كتابه Epistle to the Reader « ان الاشتراك فى عملية تمهيد الأرض بعض الشيء وازالة القمامة التى تعترض طريق المعرفة ··· عمل طموح الى أبعد الحدود ·· »(٥٨) · فلقد ركز اسبينوزا ولايبنتز (وكذلك ديكارت قبلهما) نظرتهما على غاية أسمى ، وان كانا لم يختلفاهما ولوك عندما نزع الى القول بأن المعرفة : « ستكون عظيمة التقدم فى العالم ، اذا لم تتعرض محاولات البشر الدائبة والمخلصة للتعويق من أثر الاستخدام اللوذعى ـ وان كان تافها ـ لمصطلحات شاذة ومفتعلة أو غير مفهومة أقحمت على العلوم وصنعوا منها فنا خاصا ··· » (٥٨ ـ ٥٩) · وليس من شك أن ما خطر ببال لوك عندما قال ذلك كان العقلانيين الفلسفيين ، وأيضا الفلاسفة الذين اتبعوا الفلسـفات المأثورة للعصور الوسطى · ولكن ألم يكن بمقـدور لايبنتز واسبينوزا الاعتراض على ذلك والقول بأن لوك بدلا من « أن يزيل بعض القمامة التى تعترض طريق المعرفة » فانه قد أقام فى الواقع حوائل للمعرفة عندما أعلن رأيه الدوجماطيقى بأن جميع أفكارنا ذات البال لاتزيد عن كونها مركبات من الانطباعات Impressions البسيطة للاحساسات الخارجية والداخلية ·

لم يكن لوك فيلسوفا محترفا ، وتماثل هو ولايبنتز فى تكريس الكثير من وقته وجهده أثناء فترة نضجه فى المشاركة فى المسائل العامة · ولكنه اختلف ولايبنتز ، لأنه لم يؤلف عددا كبيرا من المقالات القصيرة تعبر كل منها عن بعض أفكار بالذات شغلت الرأى العام آنئذ · اذ أمضى لــــوك سنوات طويلة فى اعداد القليل من الدراسات المنهجية المسهبة الشاملة ، وان كان هذا النهج هو الأسلوب الذى درج عليه الانجليز فى البحث · واختلف عن ديكارت ولايبنتز واسبينوزا لأن دافعه لتاليف كتاب « المقال » لم يكن الرغبة فى وضع نسق ميتافزيقى يحيط بكل شيء ، ويتناول جميع القضايا ابتداء من قضية الله الى قضية الانسان والعالم بطريقة منهجية تساعد على انشاء أسس العلوم على غرار الرياضيات ، فالأصح هو أن اهتماماته كانت ابستمولوجية (عرفانية) ـ أساسا) · اذ يقول لوك : « ان غرضى (هو) البحث فى أصل المعرفة الانسانية ويقينها ومداها ، الى جانب أسس مسائل كالاعتقاد والظن والتصديق ، ودرجاتها » ١٢ .I.I)

فكما لاحظ فى كتاب « الرسالة » لقد رأى أنه قبل « أن نشرع فى أيــة أبحاث ذات طبيعة (ميتافزيقية) من الضرورى أن نفحص قدراتنا ونطمئن اليها لكى نقرر ماهية الموضوعات التى تهمنا ومن المناسب بحثها »(٥٦) ٠

وفى الواقع ، لقد توافر للوك الكثير مما يستحق أن يقال عن الأشياء التى يتالف منها العالم والعقل الانسانى وطبيعة الانســان ، بل ووجود الله ٠ غير أنه اعتقد ان مجال المعرفة الانسانية الممكنة ومداها محدود أكثر مما ظن الفلاسفة الذين تحدث عنهم ، والذين لم يعترفوا بأنحاء كثيرة من هذه المحدودية ، ومن ثم اتجه الى زيارة كبح جماح ادعاءاته الفلسفية ، وبدأ تقليدا يدعو الى عدم الوثوق بالميتافزيقا والتركيزعلىالابستمولوجيا ٠ وهذه ناحية تميزت بها الفلسفة اللاحقة الناطقة بالانجليزية حتى يومنا هذا ٠ ولا جدال أن الأساس الذى استند اليه قد اتسم بسلامته ٠ فعلينا أن نحدد مجال قدراتنا العرفانية وحدودها قبل أن نشرع فى محاولة اكتشاف طبائع الأشياء ٠ وبغير ذلك ، فان ماننشده سيتجاوز ماندركه ، ولن تكون النتائج التى نهتدى اليها معرفة بالمعنى الحقيقى على الاطلاق ، ولكنها ستكون مجرد خواطر لا أساس لها ، لايستبعد أن تكون قد ضلت سواء السبيل ٠ على أن الوجه المقابل لهذا الرأى يدل على أننا اذا نظرنا الى قدراتنا العرفانية على أنها أكثر قصورا مما هى عليه وفرضــنا قيودا فى غير موضعها على انفسنا ، فاننا سنكون قد حرمنا انفسنا من المعرفة التى بمقدورنا فى الحق الاهتداء اليها ٠ وتمشــيا مع ماذكره نقاده اتباعا للنزعة العقلانية (ابتداء من لايبنتز) كان هذا هو مافعله لوك ٠

البرنامج والمنهــج

باستطاعة لوك أن يقنع ببرنامجه البعيد نسبيا عن الطموح (اذا تحدثنا ميتافزيقيا) لأنه لم يضع آمالا كبيرة على الاعتماد على المعرفــة الميتافزيقية كما فعل العقلانيون ، وبوجه خاص ، فلم يبد له أن هناك حاجة تدعو الى الحصول على قدر من اليقين يمكن مقارنته بما يهتدى اليه فى عالم الرياضيات ، يضفى على أسس العلوم ، لاقصائها عن عالم الايمان البحث حتى تصبح جديرة باسم المعرفة ٠ ولم يشارك اسبينوزا فى الشعور بأن السعادة الباقية بالاستطاعة الحصول عليها اذا عرفت الحقائق الأبدية الدائمة أى من المعرفة الميتافزيقية وحدها بالتبعية ٠ وفيما يتعلق بهذه المعرفة الميتافزيقية ، او الولع الذى كان عند اسبينوزا «بالمطلق» وأيضا تلك السعادة العميقة التى لن تتحقق الا عن طريق الاتحاد بهذا المطلق وحده،فان لوك اما لم

يشعر بأى حاجة لهذه المعرفة ، أو تعلم منذ حداثته قمعها • وفضلا عن ذلك ، فانه كان يؤمن بالوحى المسيحى كملاذ يلجأ اليه كطريق مختصر الى الحقيقة القصوى مختلفا عن اسـبينوزا الذى عزف عن الالتجاء اليـه •

على أنه فيما يتعلق بالجانب الأول ، فان لوك قد قطع صلته بطريقة حاسمة عن برنامج المذهب العقلانى • فلقد هيمن نموذج « الرياضيات » على تفكير العقلانيين الذى رأوه قادرا على تزويدهم بنموذج لكيفية انشاء الحجج الفلسفية ، وأيضا بمعيار للمعرفة يعتقد أنه يقبل التطبيق بوجه عام • ونظر الى البراهين الهندسية كنماذج للمحاجاة الفلسفية ، ونظر الى اليقين فى المنطق على أنه يقين يناسب كل معرفة حقة • أما لوك فقد تأثر أكثر من ذلك بالعلوم الفزيائية الحديثة العهد فى تيار التقدم ، واعتقد أن لهذه العلوم معاييرها للحقيقة وأنها ليست معرضة لخطر التدهور والتحول الى مجرد ايمان • فلا أحد ينكر أن علم الهندسة يناسب على خير وجه اكتشاف خصائص الأشكال الهندسية ، ولكن علماء الفزياء هم الذين يكتشفون العالم بلا توقف • واستخلص من ذلك أنه اذا صح أن معرفة العالم هى مانسعى اليه فانه من الأفضل لنا أن نحاكى علماء الفزياء وما يفعلونه عندما يركزون على المعطيات الفزيائية بجعلها نقطةبدءلأبحاثهم ومعيارا للصحة ، بدلا من محاجاة علماء الهندسة عندما يتخذون التعاريف والبديهيات اللاتجريبية كنقطة بدء لهم ، ويتجاهلون المعطيات التجريبية • ومن هنا نظر لوك الى التحليل التجريبى والاستدلال الاستقرائى عند علماء الفزياء كنموذج للمعرفة الحقة ، عندما يتعلق الأمر بالأمور الواقعة ، ومن المفروض أن العالم التجريبى يتبعها فى أداء مهمته ، يعنى عند مواءمته النظريات والأفكار بالمعطيات المشاهدة • ولقد حاول ديكـارت تحرير الفلسفة من القيود الخارجية التى فرضها عليها اللاهوت المسيحى • أما لوك فقد سعى لتحريرها مما اعتقد أنه معايير الرياضيات الغريبة عنها •

على أننا ربما تساءلنا : ألم يستعض لوك ـ عندما فعل ذلك ـ مجموعة من المعايير الخارجية عن الفلسفة بمعايير أخرى ؟ وعندما ترك المعايير المناسبة تماما للميتافزيقا ، فانه فضل عليها تلك المعايير التى لاتناسب غير الفزياء • ان هذا هو مايتوقع أن يقوله العقلانيون • فلا ننسى أن لايبنتز واسبينوزا لم يتشككا فى ملائمة المنهـج التجريبى للفـزياء • وتركز اعتراضهما على القول بأن ميدان بحث كل من الميتافزيقا والفزياء هـو مجالان مختلفان من المسائل التى يحتاج كل منهما للمنهج المناسب لـه

للاجابة عنها ، وانهما يتطلبان تطبيق معيارين من نوعين مختلفين • بطبيعة الحال ، كان بامكان العقلانيين القول بأن المسائل الميتافزيقية انما هى مسائل تعلو على آفاق المعرفة التجريبية • وهذا سـر تسـميتها بالميتافزيقا (مايتجاوز الفزيقا أو الفزياء) ، ومن ثم فان القضية يمكن اجمالها فيما يأتى : هل كان لوك محقا فى الادعاء (الذى حرص على التشبث به) بأن المعرفة التجريبية هى النوع الأوحد من المعـرفة الميسور لمخلوقات على شاكلتنا •

ويشير لوك الى أن نوع البحث الذى أجراه فى كتاب « المقال » قد هدف الى تحقيق المتعة والنفع معا • فاتصافه بالمتعة انما يرجع الى أنـه يساعد على الاهتداء الى المعرفة حتى اذا لم تزد عن ادراكنا لمدى قوانا العرفانية ، لأن الاهتداء الى المعرفة أيا كان نوعها ممتـع فى ذاتـه • ويقول : « لما كان الفهم هو أسمى ملكة فى النفس •• فانه يحقق بهجة عند استعماله تدوم أكثر من أية بهجة تأتى عن طريق أية ملكة أخرى » (٥٥) • أما النفع الذى يترتب على البحث فيرد الى حد كبير الى الخلاص ممـا يعتبره خواطر تافهة فارغة فى المسائل الخارجـة عن نطاق ادراكنـا • وكتب :

« قد يكون من المفيد أن ندعو العقل البشرى الى المزيد من الحيطة قبل الغوص فى المسائل التى تتجاوز ادراكه ، وأن يتوقف عن البحث بعدأن يبذل قصارى جهده ، وأن نقنع بالجهل بالقضايا التى يبين بعد الفحص أنها تجاوز قدراتنا » (٤ I.I)

على أية حال ، لقد أدرك لوك أيضا بعض مزايا موجبة يمكن أن تعود من هذه الظاهرة التى انتقدها • فاذا أمكن ايقاف الناس عن اضاعة الوقت فى التشاحن حول مسائل يتعذر حلها ، حينئذ ، وبمجرد حسـم مسألة الحدود التى يتعين أن تتوقف معرفتنا عندها ، فانه سيكون بمقدورنا الشروع فى انماء معرفتنا فى النطاقات المباحة للانطلاق فيها • ويشعر لوك بوجود قدر كاف من المسائل التى باستطاعتنا التعرف اليها والقادرة على شغلنا وتلبية احتياجاتنا العملية ، ويقول :

«ليست مهمتنا أن نعرف جميع الأشياء • فعلينا أن نكتفى بالنواحى التى تتعلق بسلوكنا • فاذا تسنى لنا الاهتداء الى تلك المعـايير التى يستطيع أى شخص يتصف بالعقلانية أن يعتمد عليها عندما تواجهـه

الظروف التى نحيا بها فى العـــالم ، والتى بالمقدور بل ومن الواجـب أن تتحكم هذه المعايير فى أدائه وأفعاله ، فاننا لن نبالى اذا وجدت بعض أشياء عجزنا عن معرفتها » ٠

والمنهج الذى رأى اتباعه لتحديد طبيعة المعرفة البشرية ومداهـــا وحدودها (الفصل الأول) يتلخص فيما يلى : « البحث عن أصـــل هذه هذه الأفكار ٠٠ التى يلاحظها الانسان ويعى وجودها فى عقله والحصول على الوسائل التى تساعد على تزويد الفهم بها » (٢ I.I.)
ويرى لوك كجميع الفلاسفة الآخرين أنه من المسلم به أننا نفكر ، أو نعى أشياء مختلفة ٠ واستخدم لوك كلمة «أفكار» للدلالة على كل ما تتألف منه محتويات وعينا ، عندمايتوافر الوعى ، ويقول فى هذا الشأن : « لما كانت كلمة فكرة هى أفضل كلمة للدلالة على أى شىء يكون موضوعا للفهم عندما يفكر الانسان لذا استخدمتها للدلالة على كل ما يستعمله العقل عند قيامه بالتفكير » ويستطرد قائلا : « لقد افترضت أنه من السهل التسليم بوجود مثل هذه الأفكار فى عقول الناس ، لأن كل انسان على وعى بها فى نفسه ٠٠٠ ومن هنا سيتركز أول بحث لنا على كيف جاءت هذه الافكار الى العقل » ٠ (٨ I.I.)

ربما بدا هذا الاستهلال بداية معقوله تفى بالغرض ٠ فالجميع متفقون على أن المعرفة التى يحتمل أن يعتقد أى انسان أنها متوافرة له ، يتعين أن تتألف من توافر افكار معينة عندنا ، واذا سلمنا باحتواء كلمة افكار على كل شىء قد نكون على وعى به ، فانك عندما تذكر انك تعرف شيئا ما كان معنى ذلك أن لديك أفكارا عنه ، أو أفكارا معينة تتوارد الى عقلك عنه فى الوقت المناسب ٠ ولن يصعب ادراك المخطط الذى سيضعه لوك اذا سلمنا انه كان ينوى البحث عن « كيف وردت الأفكار الى العقل » فى المقام الأول ٠ فاذا أمكنه أن يثبت أن جميع أفكارنا مستمدة من التجربة فى نهاية الامر ، فانه سيشير الى أن مايتبع ذلك هو القول بأن التجربة وحدها هى التى يمكن أن تكون مصدر اية معرفة بمقدورنا الحصول عليها، ومن ثم تكون المعرفة التجريبية هى النوع الوحيد من المعـــرفة الممكنة للانسان ٠ وهكذا يكون لوك قد اعتبر مسألة كيف حصلنا اصـــلا على مالدينا من أفكار مسألة حاسمة عند الرد على السؤال الخـاص بمدى معرفتنا وحدودها ، ومن هنا فأثناء قراءتنا له علينا أن نتسائل : هـــل تقتصر معرفتنا فى الواقع على الجمع بين أفكار مستقاة بطريقة مباشرة من التجربة ؟ ، أم انه من الممكن أن تمتد معرفتنا على نحو ما الى ماوراء

هذه الحدود ؟ وهل لبعض أفكارنا معنى هاما أو مضمونا لا يمكن تحليله تحليلا كاملا ورده الى انطباعاتنا من الاحساسات الخارجية والداخلية ؟ أم أنه بالاستطاعة اما تحليل جميع أفكارنا تحليلا كاملا على هذا النحو ، أو بيان خلوها من أى مضمون ذى معنى ٠

ولما كان لوك قد تناول الرد عن هذا السؤال على أساس أنه يعنى « كيف استطاعت أفكارنا أن ترد الى العقل » ؟ فانه قد تصور امكانيتين لتحقيق ذلك : اما أن تكون كلها قد وردت الى العقل عن طريق التجربة (وهو مايعنى فى رأيه من خلال الحواس ، أو عن طريق مُلاحظاتنا المستندة الى الاستبطان عن كيف تعمل عقولنا) أو يكون بعضها « فطريا » بمعنى انها انطبعت فى عقول البشر ، « وتكون النفس قد تلقتها فى أول عهدها بالوجود ، وصحبتها عند مجيئها الى العالم » (١ I.II.)

والظاهر أنه اعتقد أنه لو استطاع أن يثبت عدم وجود أفكار فطرية ــ أى أنه لاوجود لأفكار جاء بها العقل معه الى العالم عند المولد ــ فان مايتبع ذلك هو « لابدية » أن تكون جميع أفكارنا قد وردت الى عقولنا فى مختلف مراحل تطورنا عن طريق التجربة ٠

وهكذا خصص الكتاب الأول من « المقال » للهجوم على معنى الافكار الفطرية ٠ ولقد تبين اتجاهه فى مستهل الفصل الثانى : « قد يكفى لاقناع القراء المتحررين من الهوى والتحامل بزيف هذا الافتراض اذا اقتصرت على بيان ٠٠٠ كيف استطاع البشر بالاستعانة بملكاتهم الطبيعية وحدها الاهتداء الى جميع مالديهم من أفكار دون عون من أية انطباعات فطرية » (١ I. II.) على أنه فى نهاية الكتاب الأول اعترف أن هذه المسائل ليست بهذه البساطة : « فلما كانت الحجج المعارضة (للأفكار الفطرية) بعضها قد انبعث من أفكار مشتركة متلقاة ، فاننى قد أرغمت على التسليم بالعديد منها ٠ وهذا أمر لا مندوحة عنه لأى انسان مهمته هى بيان زيف أى اتجاه من الاتجاهات أو عدم احتماله » (٢٦ I. IV.) على أنه ربما كانت الأشياء التى سلم بها من الاشياء التى لا يميل أحد أن يخالفه بشأنها ٠ فلعل قلائل هم الذين يشعرون بالرضاء عن فكرة « الافكار الفطرية » ٠٠٠ ولكن عندما ينظر الى الاشياء نظرة مسلم بها ويقال انها مستمدة من « أراء مشتركة متلقاة » فانه سيتعين الاعتراف بأن هذا سيفتح الباب امام المدافعين عن الاتجاه موضع الهجوم ، اذا اتضح وجود أسباب قوية لانكار بعض الاشياء التى يسلم بها بوجه عام ٠

غير أنه فيما يتعلق بحجته ضد الأفكار الفطرية ، فان هذه المسألة لم تبد ذات بال ، لانه باستثناء النقطة الخلافية التى أثارها ديكــارت ، عندما ذكر أن فكرة الله لابد أن ينظر اليها على أنها غرست فى العقــل بوساطة الله ذاته ، ومن ثم فانها ستكون فطرية بمعنى ما ، فانه لايبدو أن أية نظرة من نظرات أى فيلسوف من الفلاسفة الذين نبحث فلسفاتهم فى هذا الكتاب ستستوجب بالضرورة الالتزام بمذهب الأفكار الفطريــة أو الاحكام الفطرية . والحكمان اللذان رشحهما لوك للنظــر فيهما على أنهما من الأحكام الفطرية هما : أولا ـ ماهو كائن كائن . ثانيا ـ محــال أن يكون الشىء موجودا وغير موجود معــا . ولكن بينما افترض لايبنتز واسبينوزا أن هذين الحكمين أو النقطتين (اللتين يصح وصفهما بقضية مبدأ الهوية وقضية مبدأ عدم التناقض) هما بداية كل بحث ، الا أنهما لم يعلنا أنهما فطريتان ، ولكنهما وصفا هاتين القضيتين بأنهما مبدأن أساسيان لكل فكر عقلانى . وبينما افترض لايبنتز واسبينوزا صحتهما ، فان لوك بالذات لم يكن ميالا البتة الى انكار ذلك . وعلى العكس فقد اعتقد بامكان الحكم عليهما حدســيا بأنهما صــحيحان بمجرد فهمنا لمعنى المصطلحات التى جاءت ضمنا . ومن ثم فانه لايجوز القول بوجود أى موضع حقيقى للخلاف بين لوك ولايبنتز واسبينوزا فى هذا الشــأن . بل وربما لم يبد حتى أنهما كانا سيختلفان هما ولوك عندما قرر بشأن هاتين القضيتين : « أنه من الزيف القول بأن العقل قد اكتشفهما » وأردف بعد ذلك معززا هذا الرأى بقوله :

« ليس العقل ... شيئا آخر غير ملكة استخلاص القضايا غيــر المعروفة من المبادىء أو القضايا المعروفة بالفعل ... ومن ثم فانك اذا قلت أن العقل يكتشف هذه الحقائق المنطبعة على هذا النحو ، فأنك تكون قد ذكرت أن استخدام العقل يكشف للانسان ما عرفه من قبل ... ويتساوى هذا القول فى واقع الأمر وقولك أن الناس يعرفونهــا ولايعرفونها معــا » (I.II. ٩)

، ولم يتصف لايبنتز واسبينوزا بالسذاجة التى تدفعهما الى الزعم بأن بالمقدور استخدام العقل لاثبات صحة المبادىء الأســاسية التى يعتمد عليها العقل نفسه . أما من قام لوك بالاعتراض عليهم فى الكتاب الأول فاما كانوا كتابا من أصحاب الذكاء الأدنى من ذكاء هذين الفيلسوفين ، أو كانوا صورا كاريكتورية لهما .

ولا تحتاج الحجج الأساسية التى اثارها لوك ضد المبادىء الفطرية قدرا كبيرا من التفنيد ، فلقد لاحظ من قبيل الرد على الرأى المعارض أن بعض المبادىء يجب أن تكون فطرية لأن هناك اتفاقا كليا بشأنها ، فأولا ـ اذا حدث اتفاق كلى على شيء ما فليس معنى ذلك أن هذا الشيء فطرى ، خصوصا اذا أمكن بيان امكان اتفاق الناس اتفاقا كليا على ما اتفقوا عليه من أشياء باتباع وسائل أخرى ، وهناك امكان بالتأكيد لذلك (I.II.) ثانيا ـ وهذه ناحية أهم ، فقد لاحظ لوك ان مثل هذا الاتفاق الكلى على القضايا محض خرافة « لأن هناك جانبا كبيرا من البشر لم يسمعوا بها » (٤ . I.II.) وعقب على ذلك بطريقة أقرب الى السخرية : « ان مثل هذا النوع من القضايا العامة كقولنا مثلا : من المحال لنفس الشيء أن يوجد وأن لايوجد ، نادرا ماجاء ذكرها فى أكواخ الهنود » (٢٧ .I.II) واسترسل ورفض تحوير نظرية الاتفاق الكلى بحيث تتخذ الشكل الآتى : « الاتفاق الكلى هو كل مايعرفه الناس ويقرونه عندما يلجأون الى اتباع العقل » باعتبار هذا التعديل يعد كافيا لاثبات أن القضية فطرية ٠ اذ لاحظ : « أولا أن هذا أمر زائف تجريبيا ٠ وثانيا ـ أنه حتى لو صح أن الناس قد اتجهوا الى الاقرار بذلك فى الوقت الذى نزعوا فيه لاستخدام العقل ، فانه لايترتب على ذلك وصف هذه القضايا بأنها فطرية ٠ فبالاستطاعة تفسير اقرار الناس لها ـ بقدر كبير من الاحتمال ـ على أنه يعنى بكل بساطة أنهم تمكنوا من *ادراك* حقيقة القضايا بالرجوع الى المعنى الكامن فيها فحسب » (ويعتبر لوك أن مثل هذا الزعم زائف تجريبيا لأنه يعتقد أن الناس بعد مرور بعض الوقت من استخدامهم للعقل قد أصبحوا قادرين على ذلك ٠ وهذا هو كل ماهناك) ٠

واخيرا فان لوك يرفض مايقال عن تفسير اقرار الناس لهذه القضايا « بمجرد (طرحها) وفهمها ، بأنه يثبت فطرية هذه القضايا ٠ فكما لاحظ : « فحتى فلاسفة الطبيعة وباقى العلوم قد جاءوا بقضايا من المؤكد أنها ستلقى حسن القبول بمجرد فهمها ٠ ومن هذه القضايا على سبيل المثال : « من غير المقدور وجود جسمين فى نفس الموضع ـ « الأبيض شيء والاسود شيء آخر » ـ « والمربع شيء والدائرة شيء آخر » ٠ « وثمة اختلاف بين صفرة اللون وحلاوة المذاق » ٠ (١٨ ـ I.II)

غير أن لا أحد يزعم أن هذه القضايا فطرية ٠ ان ما أدى الى جعلها تبدو صادقة ، وساعد على حظوتها برضانا هو فهمنا لمعنى المصطلحات المستخدمة ٠ ولما كان الكثير من الأفكار الواردة هى ـ كما لايخفى ـ

مستمدة من التجربة (ومن ثم فانها لاتكون فطرية) فانه يرى أنه لاوجود لسبب قوى للحكم على قضايا اخرى بانها فطرية اذا امكن تفسير مايبين منها على نحو مماثل ·

ويلاحظ لوك ـ بحق ـ ان المبادىء لايمكن أن تكون فطرية ما لـم تكن افكارنا فطرية باعتبار « هذه الأفكار هى الأجزاء التى صنعت منها هذه القضايا » (١ ـ I. IV.) ويرى على نحو صائب : « أن الافكار وبخاصة تلك المنتمية الى مبادىء (مجردة) لاتظهر عند الاطفال عند مولدهم » · فكما لاحظ : « ليس هناك ادنى مظاهر تدل على وجود ايـة افكار راسخة عند جميع الأطفال الحديثى المولد » ، ولكنه عندما يحاول التوسع فى شرح هذه النقطة فانه يبدو وكانه قد تمادى الى ماهو أبعد من النتيجة المشروعة والتى تستخلص عدم وجود أية افكـــار يمكن اعتبارها فطرية ، بناء على هذه المبررات · ولقد عرض احـدى الدعاوى القوية عندما واصل كلامه قائلا : « باستطاعة اى انسان ان يدرك كيف تظهر الأفكار فى عقول هؤلاء الأطفال تدريجيا ، وانها لاتستطيع أن تنمو الى ماهو ابعد مما هو مستمد من التجربة وما زودتها به من بينات اعترضت سبيلها » (٢ I.II.) وشعر على نهاية هذا الفصل بقدرته على أن يستخلص من مناقشاته احدى النتائج التى تجاوزت ـ بكل وضوح ـ قوله بعدم وجود اية فكرة من افكارنا تتصف بانها فطرية وكتب يقول :

« ان أية فكرة لم يسبق للعقل ادراكها بتاتا ، لن تكون كامنة فى العقل على الاطلاق · وأية فكرة فى العقل سواء اكانت قد جاءت عن طريق الادراك الفعلى او كانت شيئا آخر فانها تكون اصلا من المدركات الفعلية وتبقى كذلك فى العقل بحيث يستطاع عن طريق التذكر جعلها مدركا مـرة اخرى ··· وانى استشهد بمشاهدات الجميع لاثبات هل هذا مايحدث حقا أم لا » · (٢١ ـ I. IV.)

على ان هذا الزعم قد جاء اقرب الى الألغاز ، ولكنه على اى حال أمر مقبول ، فاذا فسر القول بأن شيئا ما قد « أدرك عن طريق العقل » بمعنى أنه فعل واع ، سيكون المعنى الأوحد لذلك انكار امكـان وجـود افكار فى عقولنا لا نكون على وعى بها ، (وينطوى تحت هذا الكلام رفض معنى العقل الباطن ، وان اكنت ساتجاوز عن ذلك) · على انه اذا فسر هذا القول تفسيرا آخر ، فانه لن يكون بينا فى ذاته · فاذا فسرت كلمة « ندرك » بمعنى ندرك حدسيا أو الاحساس ، سيكون معنى ذلك انكار وجود

أية أفكار فى عقولنا غير مستمدة من التجربة الحسية ، ســـواء أكانت خارجية أو داخلية . ولا يبدو أن لوك قد شعر بهذا اللبس والابهـــام . والظاهر أنه يعنى احتمال هذا القول لأكثر من معنى . فاذا فسر بالمعنى الأخير ، فان هذا القول لن يكون من الاقوال التى يتفق الجميع بشأنها . أو على أقل تقدير ، فان أى شخص غير ملتزم التزامـــا فعليا بالمذهب التجريبى لن يقبله . واذا نظر الى هذا المعنى على أنه من الظنون التى نشترك فى قبولها والتسليم بها ، فى هذه الحالة ، فان حجته ستعنى أنـــه اذا لم تكن الأفكار فطرية ، فان كل ما يستمد عن طريق التجربة الحسية سيكون أقل اتصافا ـ بالتأكيد ـ بالقطعية .

الأفـــكار

يرى لوك أنه من البين ومما لاخلاف عليه « أننا نفكر » . ثـــم يسلم بعد ذلك بأن قيامنا بالتفكير يعنى أن تتوافر لنا أفكار من نوع أو آخر . واتباعا للاصطلاح السائد ، وايضا الاصطلاح الفلسفى ، فانه يسمى الجزء المفكر فينا (وتتوافر له الأفكار) بعقولنا . وما تفعله عقولنا هو أنها تفكر بالمعنى الديكارتى الواسع . وما يحدث عندما تفكر عقولنا هو توارد الأفكار اليها . غير أن لوك ذهب الى اثبات أن عقولنا عندما ظهرت فى هذا العالم كانت خالية من أية فكرة من الأفكار (الكتـــاب الاول من المقال) ، ومن هنا يعتقد أن العقل كان فى البداية صفحة بيضاء . ولربما كان العقل بطبيعته ذاتها قادرا على اداء عمليات شتى كالتأمل والتذكر والتمييز والمقارنة والتجريد ، ولكنه لن يقدر على اداء هذه العمليات الا اذاتوافرت له بعض المواد التى تساعده على استخدامها فى الأداء ـ كأن توجد بعض أفكار يميز بينها أو يقارنهـــا بعضـــها ببعض . . وهكذا . وتمشيا مع مايراه لوك ، فان العقل كان خاليا من هذه الأشياء عند البداية . ويلجأ الى بعض المجاز لتصوير العقل فى هذه الحالة المبدئية كان يصفه مثلا « بغرفة مازالت خالية » (١٥ .I.II) وبالصفحة البيضاء (يعنى الورقة الناصعة البياض التى لم يخط عليها أى حرف من حروف الهجاء (٢ ـ .I.II) ويستخدم فى موضع آخر مصطلح Tabula Rasa (أو لوح من الاردواز) . وتحمل جميع هذه التعابير فى ثناياها معنى السلبية . فالغرفة قابعة هناك الى أن يضع احد شيئا فيها ، لأنها لاتخلق فحواها . كما أن لوح الاردواز الخالى من الكتابة أو الصفحة البيضاء الناصعة لم يؤخذ رأيه أو رأيها فيما سينقش عليه أو عليها . فلابد من وجود من يتولى ذلك . وتمشيا مع ماقاله لوك : يصح الشىء نفسه عن

العقل عندما اكتسب أفكاره ــ المبدئية البسيطة ، وماترتب على ذلك من ظهور الأفكار البسيطة أيضا . ويرى لوك : « ان الفهم فى معظم الأحيان سالب » ويردف قائلا : « وكما أن الاجسام المحيطة بنا تؤثر فى أعضاء جسمنا على انحــاء شتى ، كذلك يرغـــم العقل على تلقى الانطباعات أو التاثيرات ، وليس بمقدوره تجنب ادراك الأفكار التى تظهر فى أعقابها (٢٥ : .I.II)

ولما كانت الأفكار التى لدينا فى عقولنا ليست فطرية ، فان لـــوك يتساءل كيف استطاع العقل أن يتزود بها ؟ ويقول : « ان اجابتى تتلخص فى كلمة واحدة .. من التجربة ، وفوق هذا الاساس تقام معرفتنا برمتها ومنها تستمد كيانها فى نهاية الأمر » (٢ : .II. I) ثم يعتقد بعد ذلك ان هناك نوعين من مصادر التجربـــة : الاحساســـات الخارجيـة والاحساسات الداخلية أو الحس الجسمانى والتأمل فيما يفعله العقـــل بالأفكار المستمدة من الحس الجسمانى . وفى فقرة تسترعى الانتباه كتب يقول :

« .... ان الاحساسات الخارجية والداخلية .. وحدها بقدر ما استطيع أن أتبين هى النوافذ التى ينفذ منها الضوء الى هذه الغرفـــة المظلمة (يعنى العقل) . فأنا أعتقد أنه لا اختلاف بين الفهم وبين مقصورة منعزلة تماما عن الضوء ، ولم يترك فيها الا فتحات صغيرة تسمح بنفاذ بعض أشباه المرئيات الخارجية أو أفكار الأشياء القائمة فى الخارج .. » (١٧ــ XI — II)

هنا أيضا استعان لوك بأحد التشبيهات الحية لتصوير العقل . ويرجع السبب الوحيد لعدم زعمه دقة التمثيل الى أنه افترض ــ على مايبدو ــ أن للعقل القدرة على تنظيم المحتويات المتفرقة التى يتلقاها ، ولم شملها . بينما لا تملك الغرفة أو المقصورة أو القمرة المظلمة مثـــل هذه القدرة بالنسبة للمحتويات التى تتلقاها على نحو سالب .

بيد أن مايهمنى الآن ليس تصور لوك للعقل ، ولكنه بالأحرى نظرية المعرفة التى جاءنا بها وتحليله للافكار بصفة خاصة . وفى الفقرة السابقة وفى الفصول الأولى من الكتاب الثانى ، فانه يدعى أنه لن تتوافر لنا أية أفكار ليست مستمدة فى نهاية المطاف اما من تجربة حسية أو من تأمل ما تفعله عقولنا . ويسلم بكل بساطة باننا محاطون باشـــياء فزيائية

مختلفة تصطدم باعضائنا الحسية المختلفة وتحدث الاحساسات من تاثير ذلك • ويرى أنه من البين اعتمادا على الاستبطان ان عقولنا تؤدى العمليات التى اشرنا انفا اليها والى غيرها • ثم يذكر بعد ذلك أن هذه المصادر هى المصادر الوحيدة لأفكارنا ، ويقول : « ان هذين الشيئين : الاشياء المادية الخارجية بوصفها موضوعات الاحساس والعمليات التى يقوم بها العقل داخلنا بوصفها موضوعات التامل فى نظرى الأصلان الذان انبعثت منهما جميع افكارنا فى بدايتها » (٤ : II. I.) ويذكر « انه فى الحق ، اذا بحثنا هذين المصدرين مليا سنرى انهما يحتويان على لكل مالدينا من رصيد من الافكار ••• وليس هناك أى شىء فى عقولنا لم يات عن طريق أحد هذين السبيلين » (٥ : II : I)

ولم يشر لوك تدعيما لهذا الرأى الى تفسيره لنقض نظرية الافكار الفطرية • وبدلا من ذلك ، فانه عرض هذا التحدى : « فليقم أى انسان بفحص أفكاره •• ولندعه يخبرنا هل صادف بين جميع أفكاره الأصيلة فكرة واحدة تدور حول شىء آخر غير موضوعات أحاسيسه وعمليات عقله » (٥ : II. I.) وصدر هذا التحدى نفسه مرة أخرى على نحو اشد بعد جملة فصول : « ما أرغبه هو •• أن يحدد أحد أية فكرة بسيطة لم تصدر من أحد هذين المدخلين السابق ذكرهما ، أو يذكر أية فكرة مركبة لم تكن مؤلفة من هذين الشيئين البسيطين » (١٠ : II : VI) نعم لقد اقام لوك نظريته على أساس اعتقاده بعدم وجود فكرة يمكن طرحها لايستطاع بيان استمدادها من احد المصدرين السابق ذكرهما • وبطبيعة الحال ، ان مايترتب على ذلك هو توقع استبعاد هذه النظرية اذا استطاع احد أن يأتى بفكرة لها معنى واضح ، ومضمون على شىء من الأهمية ليس بالمقدور اثبات استمدادها على هذا النحو • غير أن لوك متيقن من عدم وجود مثل هذه الأفكار :

« ان جميع الافكار المتسامية التى تحلق فوق السحب ، قد انبعثت من هنا ، ولها ركيزة وطيدة هنا • ففى النطاق العظيم الذى بوسع العقل أن يحوم فيه ، فانه لن يخطو قيد انملة الى أبعد من هذه الأفكار ، التى قدمها الحس أو التاملات ، لكى تكون موضع نظره » (٢٤ : II. I.)

وساعود بعد قليل للتساؤل حول مدى صحة هذا الرأى • أما الآن فاننى ساكتفى بالاشارة الى ان النتيجة التى استخلصها لوك قد استندت على وثوقه من أن هذا التحدى ليس بالاستطاعة التصدى له اكثر من

استنادها الى اية حجة ضد امكان وجود اى نوع آخر من الافكار · على انه قبل متابعة هذه المسألة الى ماهو أبعد ، ثمة نقـــاط عديدة قد لمسناها باقتضاب ، ويتعين اعادة النظر فيها بشيء من التفصيل ·

فأولا ــ ان لوك يرى من المهم التفرقة بين أفكارنا والأشياء · اذ يعتقد أن ماتحدثه الأشــــياء من تأثير على أعضـــائنا الحســـية هو الذى أحدث أفكـــارنا المتعلقة بالأشـــياء وخصائصها · ولكنـــه ينـــازع ويقول أن علينا أن نفرق بين « الأفكار أو المدركات فى عقولنا وبين تحويرات المادة فى الأجسام التى أحدثت هذه المدركات عندنا » (٧ : II : VIII)

ونحن نشترك فى القول بأن مانراه أو نلمسه هو شـــىء بالذات · أما لوك فيحاجى ويقول ان مايحدث فى الادراك بالفعل هو أننا نعى فكرة ما يسميها « الموضوع المباشر للادراك أو الفكر أو الفهم » · وبالاستطاعة احداثها عن طريق موضوع فزيائى فعلى · وربما أمكن تشابهها على أنحاء مختلفة بالموضوع الفزيائى الفعلى ، ولكنها ليست هذا الموضوع بالذات · ان معرفتنا بطبيعة الموضوع الفزيائى المعطى هى مهمة الأفكار التى لدينا كنتيجة لما تحدثه من تأثير على حواسنا · غير أن هذا لن يعنى أن مانعيه عندما يحدث أثرا فعالا فى حواسنا هو الشىء ذاته · ان الأشياء ليست فى عقولنا · أما الأفكار فهى التى فى عقولنا ، حتى وان كانت هنـــاك ، لأن الاشياء قد أثرت فى حواسنا الجسمانية على أنحاء مختلفة · ولقد كان لوك واضحا فى هذه الناحية · اذ قال ان هناك « الموضوع المباشر لمدركاتنا » الذى هو « كل ما يستطيع العقل أن يدركه فى ذاته ، ثم هناك « الموضوع الفزيائى الخارجى الذى له خصائص متنوعة · وقوى متنوعة قادرة على احداث ···· الأفكار فى عقولنا » (٨ : II : VIII)

من هذا يتضح أن لوك لا يعد واقعيا فحسب ، أو واحدا ممن يرون أن الموضوعات الفزيائية مستقلة حقا عن عقولنا ، ولكنه أيضا من أنصار **نظرية العلية فى الادراك** ، لأن نظرته تتطابق تماما والنظرية التى ســبق أن شرحتها ، والتى ترى أن مدركاتنا الحسية هى الآثـــار الذهنية التى تحدثها الموضوعات الفزيائية على الحواس الجسمانية ، وهى علتها · ان مدركاتنا الحسية والموضوعات الفزيائية ماهما الا شيئين بعيدى الاختلاف ··· فادراك فكرة السواد والبياض ومعرفتها شيء،وفحص نوع الجسيمات التى يجب أن تتألف منها وكيفية تنظيمها ··· لجعل أى موضوع يبدو لنا أسود وأبيض شيء آخر » (٢ : II : VIII) ثم يقول : « وبعد التفرقة

بينهما ، فان الشيء التالي للبحث هو كيف استطاعت أن تدفعنـــا الى الحصول على الأفكار ، كما حدث » • وجاء تفسيره تفسيرا عليا بصورة لاتدع مجال للشك :

« ان الموضوعات الخارجية (الكائنات) لاتكون متحدة بعقولنا عندما تحدث الأفكار داخلنا ، فلكى تحدث الأفكار المعينة التى لدينا عنها داخل عقولنا ، يتعين اســتمرار تحــزكها عن طريق أعصـــابنا أو الأرواح الحيوانية ، وبوساطة أجزاء من أجسامنا ، ومنها الى المخ ، أو مركز الحس » (٢ : II : VIII)

ولما كان لوك معنيا بنظرية الادراك أكثر من اهتمامه بعلاقة العقـل والجسم ، فانه لم يحاول تفسير كيف تستطيع العملية الجسمانية احـداث انطباعات ذهنية أو أفكار ، ولكنه قنع باثبات قيامها بذلك ، وترك مسألة كيف تعمل على حدوث ذلك دون بت • ومع هذا فلابد أن ألاحظ أنه لـما كان لم يتبع الحل الذى جاء به اسبينوزا ــ على مايبدو ــ والذى نظر فيه الى الفكر والامتداد كخاصتين مختلفتين لشيء واحد بالذات ، فلا يستبعد أن تكون هذه المسألة قد بدت له كمشكلة (وسوف أبحث نظراته الى العقل والجسم فيما بعد) •

وبعد ذلك ، يعتقد لوك فيما يتعلق بأفكارنا « أن بعضها بسيط والبعض الآخر مركب » (١ : II : II) ، ويرى أن هذه المسألة هامة ، ليس لأن هناك بعض موضوعات فزيائية تتصف بالبســـاطة ، وبعض آخر يتصف بالتركيب ، وانما بالأحرى لأن هذه التفرقة تســاعده على التمييز بين الحالات التى تكون فيها عقولنا سالبة والحالات التى تكون فيهـــا عقولنا فعالة • واضطلعت هذه التفرقة بدور هـــام فى كل من بيانه عن كيف نمت معرفتنا بالأشياء ، وبيانه عن أصل الأفكار المتوهمة والخاطئة • ويرى لوك أن حواسنا لاتزودنا بغير الافكار البسيطة • وتزودنا حواسنا بقدر مختلف كبير من الأفكار الجزئية عن مختلف الألوان والمذاقات والروائح ••• وما أشبه • ويرى أن جميع هذه الافكار قد دخلت عقولنا عن طريق حاسة واحدة فحسب • ولكن هناك أفكارا أخرى رآها أيضا « أفكارا بسيطة ، ويقال أنها انتقلت الى العقل عن طريق أكثر من حاسة واحدة » : (١ : II : III)

وكتب لوك : « أن الافكار التى نحصل عليها عن طريق أكثر من حاســـة واحدة هى أفكارنا عن المكان أو الامتداد والاشكال والسكون والحركة ،

لأن هذه الأفكار تترك انطباعات يمكن ادراكها على كل من العينين واللمس» (II : V) وثمة أفكار أخرى يقال أنها تجمع بين البساطة وكونها مستمدة من جميع حواسنا ، يعنى كالامتداد والوحدة والقوة والتعاقب (II : III : ٧)

ولعله سيبدو من الغريب تسميته الأفكار فى هاتين الفئتين الأخيرتين بالافكار « البسيطة » . والظاهر أن السبب الذى ساقه لذلك هو ان كل فكرة من هذه الأفكار لايمكن تحليلها أو تجزئتها الى أفكار بسيطة أخرى ، ولأننا لم نحصل عليها بوساطة الجمع بين فكرتين ، وانما حصلنا عليها عن طريق التجربة المباشرة . انها جميعا أفكار ـ كما يعتقد ـ يحصل عليها العقل بطريقة سالبة نتيجة للانطباعات المتنوعة التى يتلقاها . أما الأفكار المركبة فانها الأفكار التى استطعنا الحصول عليها اعتمادا على الربط بين جمع مختلف من هذه الافكار البسيطة ، اما كما تقع مجتمعة فى التجربة أو باتباع مخيلتنا . واذا استعنا بأحد الأمثلة التى ذكرها لوك ، فبوسعنا النظر مثلا الى فكرة الرصاص ، وهى فكرة مركبة . اذ يستطاع تجزئتها الى مكونات بسيطة مختلفـــة » فاذا دمجنا الجوهر بالفكرة البسيطة الخاصة باللون الأغبر الأجرب ودرجات معينة من الوزن والصلابة والقابلية للامتداد والانصهار سنحصل على فكرة الرصاص » (٦ : II : XII) ويذكر من قبيل التعميم :

« بمجرد شحن الفهم بهذه الأفكار البسيطة ستتوافر له القدرة على تكرارها ومقارنتها والجمع بينها بدرجات تختلف كل منها عن الأخــرى اختلافا لايقف عند حد ، وبذلك تتالف وفقا للمشيئة فكرة مركبة جديدة ، ولكن ليس بمقدور الفهم أن يخترع .. اية فكرة بسيطة جديدة فى العقل » (٢ : II : II)

ان ماذكره لوك لايقتصر على القول بأن الافكار البسيطة التى أشار اليها أسبق منطقيا من الأفكار المركبة . فمثلا افكار المحمولات أسبق منطقيا من أفكار الموضوعات الفزيائية ، لأن الموضوعات تعرف وتتصور بالرجوع الى كيفياتها المختلفة . اذ اتجه بعد ذلك الى موقف رأى فيــه « أن الافكار البسيطة أسبق سيكلوجيا من الأفكار المركبة ، وانه بالرغم من أن الفكرة المركبة قد توجد كوحدة ، الا اننا لاندركها كوحدة ، وانما ندركها بالأحرى بطريقة مباشرة كعدد كبير من الأفكار البسيطة ، وننشئ منها فكرة مركبة قد تناظر بدقة الموضوع الى حد كبير ومن هنا يقول :

« على الرغم من أن المحمولات التى تؤثر فى حواسنا تكون متحدة ومندمجة فى الأشياء ذاتها بحيث لايبدو بينهما أى انفصال أو بعد يفصل بينهما ، الا انه من البين - كما يبدو - أن الأفكار التى تحدثها فى العقل كانت عند دخولها عن طريق الحواس بسيطة وغير مختلطة . وهكذا يتضح أن الافكار البسيطة التى اتحدت على هذا النحو فى الفكرة المركبة للشىء ذاته ، تتميز باكتمالها كأى فكرة تأتي عن طريق الحواس » (II : II : ١ -)

ويثير مثل هذا الاعتقاد احدى المشكلات فى نظر سيكلوجية الجشطلت . وربما لايبدو هذا الاعتقاد من نتائج نظرية لوك عن دور العلية فى الادراك . فحتى اذا سلمنا بأننا نحصل على افكارنا نتيجة لتاثير الأشياء على حواسنا ، الا أنه سيصح القول بأن عملية فرز مختلف الأفكار البسيطة التى تشترك في تاليف أى مدرك مركب تحتاج عادة الى جهد كبير . وليس بمقدور لوك الرد على ذلك بأن لدينا جميع الأفكار البسيطة التى تتجمع لانشاء هذه المدركات واضفاء التمايز عليها فى عقولنا ، وكل ماهناك هو اننا لا ندرى شيئا عنها كما هى كذلك . ففى اعتراضه على نظرية الأفكار الفطرية ، فانه قد اتخذ موقفا رأى فيه أن قولنا بتوافر فكرة ما لدينا مع عدم درايتنا بها سيكون من قبيل اللغو . ان هذا لايعنى وجوب رفض نظريته التى ارتأت أن بعض أفكارنا بسيط والآخر مركب ، فالأمر يقتصر على بعض تساؤلات تثيرها هذه النظرية التى نسبت البساطة وعدم التركيب الى الأفكار بحكم دخولها الأول للعقل ، واعتبرت جميع أفكارنا المركبة نتيجة لعملية فعالة من « الانشاء » يقوم بها العقل ، « ويجمع فيها العديد من هذه الأفكار البسيطة التى تلقاها عن طريق الاحساس والتأمل ، ويصنع منها أفكارا مركبة » (II : VI : ٦)

ولن يصعب الدفاع - على أسس منطقية - عن النظرية التى نصت على أن الافكار المركبة تستلزم كافتراض مسبق وجود الأفكار البسيطة واعتمادها عليها ، (وان كان بعض الفلاسفة قد اختلفوا بشأنها حديثا على أسس منطقية أيضا) . على أنه لو صح أن هذه المسألة تتبع المنطق فحسب ، فانها لن تتصل ولو اتصالا واهيا بنظرية الادراك . ولو وجد شىء حدسى جدير بالاستصواب فى اصرار لوك على هذه التفرقة فى نظريته الخاصة بالادراك لكان هذا الشىء مستمدا من حقيقة أن لدينا فكرة عن اللون الأحمر وليس مجرد أفكار عن الأشياء الحمراء ،

ولدينا فكرة عن الحلاوة وليس مجرد افكار عن أشياء حلوة بالذات ٠٠ وهكذا ٠ ولكن لعله مما يثير التساؤل هل تعد هذه البينات كافية لاثبات نظريته التى ترى أن مانعيه وعيا مباشرا فى الاحساسات الخارجية والداخلية هو الأفكار البسيطة ، وأن الأمر يتطلب ماهو اكثر من عملية التركيب والتوليف للحصول على الافكار المركبة ٠ وربما ازدادت استجابتنا لاستصواب هذه النظرة لو عدلت بحيث ينظر فيها الى الأفكار البسيطة على انها اشياء لانعيها بوجه عام على انها كذلك على الاطلاق ، وبحيث يذكر فيها أن عملية تجميع الأفكار البسيطة فى مدركات مركبة تحدث فى الأغلب دون وعينا ٠ ولكن مهما جرى من تعديل على النظرية العلية فى الادراك الحسى فانها لن تبدو قادرة على الاقناع بعدم وجود افكار لدينا غير مستمدة من الاحساسات أو من مراقبة ما تصنعه عقولنا ٠

والنقطة التالية التى يتعين ملاحظتها عند لوك والفلاسفة الآخرين الذين تحدثنا عنهم فى هذا الكتاب هى عدم اعتبار جميع الأفكار البسيطة والافكار فى منزلة واحدة ٠ فلابد من اقامة تفرقة ابعد تعترض وتقاطع قسمته التى قسمت الأفكار الى أفكار بسيطة وأخرى مركبة ٠ فيجب الانتباه الى أن بعض هذه الأفكار واضح والبعض الآخر غامض ، وبعضها متمايز والآخر مضطرب (١ ـ : II : XXIX)وتتشابه طريقة لوك فى التفرقة بين الافكار المتمايزة والأفكار المضطربة هى وطريقة لايبنتز : « فالفكرة المتمايزة » هى تلك التى يدرك العقل فيها اختلافا عن الأفكار الأخرى ٠ وبغير الاستطاعة تمييز الفكرة المضطربة تمييزا كافيا عن باقى الافكار التى يتعين أن تكون مختلفة عنها (٤ : II : XXIX)

واختلفت طريقة لوك فى التفرقة بين الأفكار الواضحة والافكار الغامضة ، وترتبت على اتجاهه فى اقامة الحد بينهما نتائج هامة ٠ اذ ذكر : « أن افكارنا البسيطة توصف بالوضوح عندما تتخذ شكلا يتماثل والاشياء ذاتها التى اخذت منها ، أو التى قد تعرضها فى اى احساس حسن التنظيم او مدرك حسن التنظيم ٠٠٠ بمقدار ماتحتاجه المطابقة والأصل ٠٠ وتوصف بالغموض تبعا لابتعادها عن هذه المطابقة » (٢ : II : XXIX) ٠ وقد عبر عن نفس هذا المعنى على نحو أبسط عندما قال : « الفكرة الواضحة هى الفكرة التى تتكون فى العقل بحيث تبدو وكأنها نفس المدرك الكامل والواضح ، وكأنها متلقاة من شىء تفاعل هو وعضو من أعضاء الجسم قد تهيأ لذلك على احسن وجه وفى الوقت المناسب » (٤ : II : XXIX) « أما الافكار المركبة فانها توصف بالوضوح

عندما تتألف من مكونات من الافكار البسيطة الواضحة ، بينما تتصف بالغموض اذا اتصف اى مكون من مكوناتها ، أو هي جميعا بأنها من الأفكار البسيطة الغامضة » ٠

لايخفى أن هذه الطريقة فى التفرقة بين الأفكار الواضحة والافكار الغامضة قد صيغت على غرار النظرية العلية للوك فى الادراك ٠ غير أن هذه الناحية اقل اهمية فى ذاتها مما يترتب على تعريف الافكار الواضحة على هذا النحو ، لأنه اذا أمكن القول بأن الفكرة لاتوصف بالوضوح الا اذا كانت اما مدركا نتج عن تأثرنا بشىء ما أو تأثر عضو من أعضاء جسمنا به ، أو نتيجة لتذكر هذا المدرك الذى يتطابق هو والأصل ، فى هذه الحالة فان مايتبع ذلك هو الحكم على الافكار التى لا يتوافر لها هذا الشرط ـ آليا ـ بالغموض ٠ ويعنى وصفها بالغموض عدم اعارتها أية أهمية ٠

يجب أن لاتخفى نتائج مثل هذا الاتجاه ، لقد بنى لوك مذهبه الذى اقتنع به ، على الظن بأن أفكارنا جميعا اما أن تكون افكارا بسيطا (أى مستمدة من الاحساسات ، أو من التأمل فيما تقوم به عقولنا) ، أو تكون أفكارا مركبة من مثل هذه الأفكار البسيطة،متحديا من يعارض هذا الزعم ومطالبا اياه بذكر فكرة واحدة يتعذر تحليلها على هذا الوجه ، غير انه بعد أن سلم بهذا المعيار القائم على الفكرة الواضحة ، فانه استبعد امكان الاتيان بأية أمثلة معاكسة ، لأية فكرة عكسية لم تستمد مباشرة من الاحساس أو من التأمل ستكون طبقا للتعريف ، فكرة مضطربة وليست فكرة واضحة ، ومن ثم فانها ستكون فكرة معاكسة غير مشروعة ٠ ولعله قد أراد أن يقول : « من المؤكد أننى عندما تقدمت بهذا التحدى ، فاننى كنت أطالب بتقديم مثل معاكس ، يعنى فكرة واضحة وليس فكرة مضطربة » ان هذا الكلام ينم عن السذاجة الى حد كبير ، الى أن ندرك أنه وفقا لمعياره عن الفكرة الواضحة ، فانه سيتعذر ـ من حيث المبدأ ـ حتى تقديم مثل معاكس ـ ومن ثم فمثلا لو افترضنا أن اسبينوزا قد حاول التصدى لتحدى لوك وطرح فكرته عن الجوهر التى رآها حسنة التحديد ، وواضحة للغاية بالتبعية ، فانه لايستبعد أن يرد لوك على ذلك بتكرار قوله أن فكرة الجوهر عند اسبينوزا مثل معاكس حقا لنظريته ، لأن هذه الفكرة ليست من الافكار التى تتجاوب ومعياره عن الفكرة الواضحة ، ومن ثم فانها تعد فكرة مضطربة ، لأنها ليست من الأفكار التى وردت الى العقل نتيجة لمطابقتها

لمدرك كامل وواضح ، مستمد من عمل حاسة قادرة على حسن الاضطلاع بوظيفتها • وهكذا قال لوك صراحة عن فكرة الجوهر :

« لما كانت هذه الفكرة لم تسلك الطريق نفســـه الذى تتبعه الأفكار الأخرى الى عقولنا ، فاننا لا نحصل عنها على اية فكرة واضـــحة على الاطلاق ، ومن ثم فان كلمة جوهر تكون بلا معنى • وغاية ماتوصــف بــه هو أنها افتراض يفتقر الى التأكيد عن شيء لا نعــرف ماهيته أى ليس لدينا أية فكرة متمايزة موجبة عنه تبرر وصفه بالدعامة التى تســتند اليها تلك الأفكار التى نعرفها » (١٩ ـ I : IV)

ولقد اتخذت فكرة الجوهر وضعا عجيبا نوعا فى بحث لوك • انها فكرة يراها ضرورية وذات نفع لأنه بغير المقدور مواصـــلة البحث بغير وجود فكرة تدل على الدعامة التى ترتكز عليها جميع الموجودات ، وتترك طابعها على جميع الخصائص الجزئية لهذه الموجودات • ولكنه فى الوقت نفسه يرفض منحها مكانة مساوية لمكانة الفكرة الواضحة (أو الاعتراف بها كمثل معاكس مشروع لنظريته العامة عن أصـــل أفكارنا ومكانتها) لأننا لا نعرف تجربة مباشرة للجوهر بهذا المعنى ، لا عن طريق الاحساس ولا عن طريق التأمل •

على أن هناك شيئا ما يثير الشك فى الطريقة التى اتبعت فى تناوله لفكرة الجوهر (يعنى محاولة لوك الاستفادة منها دون الاعتراف بهـــا كفكرة حقة) ، وأيضا فى الطريقة التى استبعد بها لوك امكان اعتبارها مثلا معاكسا أو ردا على تحديه بوجه عام ! • ولكن لوك لايشعر بأى قلق من هذه الناحية ، لأنه يظن أنه قادر على تفسير أغلب الافكار الأخرى (ان لم تكن كلها ـ مما يمكن طرحه كأمثلة معاكسة ببيان كيف يستمدها من مختلف التجارب المباشرة ، ولكن لعله كان سيشعر بقلق أعظـــم ، لأن طريقته فى تناول فكرة الجوهر مجهدة ، كما أنه من المثير الشـــك أن يكون تفسيره لأصل عدد من أفكارنا الأخرى مرضـــيا • وأقصـــد بذلك ، وبوجه خاص أفكارنا عن المكان والحركة والوجود والوحدة والقوة والعلة والمعلول • ولن أتحدث عنها جميعا ، أو حتى عن أى منها بتفصـــيل كبير ، ولكنى سأذكر شيئا ما عن بعضها •

ولا جدال ان لوك لاينكر وجود هذه الأفكار لدينا • فالأمـــر عكس ذلك ، لانه أبدى استعدادا للاعتراف بوجود هذه الأفكار • والسؤال هو :

هل حصلنا على هذه الأفكار على النحو الذى بينه ، وهل يصح اعتبار هذه الافكار حقا أفكارا تجريبية ، تأمل مثلا فكرة المكان · ان لوك يسلم بأن عندنا فكرة عن « المكان البحت » ، ويقول : لقد « حصلنا على فكرة المكان اعتمادا على حاسة النظر وحاسة اللمس معا » ! (٢ : XIII : II) غير أننا لا ندرك قط المكان البحت ، لأن فكرة المكان ليست فكرة نحصل عليهامن تأثير مايحدثه شىء أو أشياء على حاسة النظر أو حاسة اللمس · ان كل ما ندركه اعتمادا على النظر واللمس هو أشياء معينة ذات أحجام متنوعة، وعلى درجات متفاوتة من القرب بعضها من بعض ، ولكن ليس من شك أن البون شاسع بين ماذكرناه ، وبين فكرتنا عن المكان البحت ، فهل بمقدورنا تفسير هذه الفكرة حقا ـ كما ذهب لوك ـ بالرجوع بكل بساطة الى مثل هذه المدركات بالاضافة الى العملية الذهنية للتجريد ·

أوليتك تتأمل فكرة الوجود وتستمع الى مايقوله لوك عنها :

« انها فكرة يوحى بها للفهم كل شىء فى الخارج وكل فكرة داخل النفس · فعندما تكون الأفكار فى عقولنا ، فاننا نعتبرها كائنة بالفعل ، مثلما نعتبر الأشياء خارجنا كائنة بالفعل ، يعنى موجودة ، أو لها وجود (٧ : VII : II)

ولكن من المؤكد أن الوجود ليس من ملامح الأفكار أو الأشياء التى نشاهدها الى جانب ملامح أخرى كاللون والشكل وغير ذلك عن طريق الاحساس الداخلى أو بالاحساس الخارجى ·· ان لدينا فكرة الوجود ، ولكن هل نحصل عليها بنفس الطريق الذى نتبعه عندما نحصل على فكرة الحمرة أو المربع أو الصخرة أو الكلب ، وهل نحصل فعلا عن فكـــرة الوجود بمجرد توافر افكار لنا من هذا القبيل ، أو رؤية اشياء من هذا القبيل ؟ ·

وأخيرا تأمل ما قاله عن فكرة العلية أو فكرة العلة والمعلول ، التى كتب عنها يقول :

« عندما نلاحظ ماتقوم به حواسنا تجاه التقلبات المستمرة للأشياء ، فانه ليس بمقدورنا الا أن نلحظ بدء ظهور اشياء مميزة عديدة » فى صورة كيفيات أو جواهر وانها تستمد وجودها من التطبيق المناسب والفاعلية المناسبة لكيان آخــر ما · ولقد حصلنا بالاعتماد على هذه المشاهدة على أفكارنا الخاصة بالعلة والمعلول » (١٦ : XXVI : II)

ولكن هل نحن حقا نشاهد شيئا ما مناظرا لهذه الأفكار ؟ نعم ان لدينا هذه الأفكار ، ولكن هل يصح القول بأننا نشاهد أشياء أو كيفيات قد اكتسبت وجودها من فاعلية كائن آخر ؟ ، أم أن كل ماهناك هو أننا نشاهد شيئا ما فى حالة ما ثم نشاهده فى حالة أخرى ، ربما عندما يكون فى حضرة شىء آخر ما ، ألا تتجاوز فكرتنا عن العلية كل ما نشاهده بالفعل بحواسنا ؟ علينا أن نترك هذه الأسئلة دون اجابة عليها ـ بالنسبة للحظة الراهنة ـ على أقل تقدير ، رغم أنها تثير شكوكنا حول كفاية التفسير الذى قدمه لوك · والنقطة التى يجب أن تراعى هى أنه اذا لم تكن هذه الأفكار قد اكتسبت عن طريق الحواس ، فاننا سنضطر اما الى انكار اتصاف هذه الأفكار بالوضوح والمضمون ذى المعنى ، أو سنضطر الى اعادة النظر فيما قيل عن استمداد مثل هذه الأفكار من الاحساس أو الاستبطان ·

المعرفــة

يعتقد لوك أن جميع ماعندنا من أفكار مستمد من التجربة · ولكن هذا لايعنى أن أفكارنا برمتها مستقاة من الاحســـاس وحده · ان بعض أفكارنا ليست مجرد أفكار ذات خصائص حسية ، لأن التجربة تزودنا أيضا بعدد من الأفكار الخاصة بما تحدثه عقولنا من تأثير على الافكـــار التى نستمدها من الاحساس · فلدينا مثلا فكرة الادراك ، وهى ليست مجـرد فكرة عن هذا الشىء أو ذاك مما ندركه ، ولكنها بالأحرى فكرة عمليــة ذهنية قد تتخذ جميع أنواع الاشياء الحسية كموضوعات لها · وبعبارة أخرى ، فاننا ، أو (بمقدورنا) أن نكون على دراية بمختلف الأشـــياء الحسية ، ونكون أيضا على دراية بانشغال عقلنا بعمل أو فعل له طابـع خاص ، عندما نرى أو نسمع أو نلمس شيئا ما ·

وهناك عدد من الأفعال من هذا القبيل ـ عدد من عمليات العقل ، أو من الملكات العقلية (كما سماها لوك فى أحيان كثيرة ـ نلفى أنفسنا فيها قادرين اعتمادا على التجربة على ممارستها) · ويرى لوك أن الادراك يحتل الصدارة فى أكثر هذه التجارب ويقوم بالدور الرئيسى فيها ، لأنه اعتمادا على الادراك ـ كما يعتقد ـ فاننا نحصل على مختلف الأفكار الحسية التى تزودنا بالمادة التى تلزم عملياتنا الذهنية الأخـرى · ويرى الادراك ـ بكل بساطة ـ عملية نكتسب عن طريقها أفكارا بسيطة مميزة ، ويقول : « ان الادراك يحدث عندما يقتصر دور العقل على تلقــى الانطباعات » (٢ :

: I : IV) ويلاحظ أننا أثناء الادراك كثيرا ما تتلون احساساتنا بأحكامنا مما يؤدى الى أن تصبح مدركاتنا غير مطابقة بكل دقة لأحاسيسنا · على أنه لسوء الحظ لم يستغل هذه الملاحظة المثيرة للاهتمام استغلالا كبيرا ، وسنرى كيف اكتسبت أهمية أعظم بعد ذلك عند كانط · واتجه لوك فى الأغلب الى النظر الى المدركات كتقبل سالب للافكار البسيطة · واستخدم المصطلحين « الادراك » و« الاحساس » بوجه عام كمترادفين ·

ومما يثير الاهتمام ملاحظة أن لوك ـ مختلفا عن ديكارت ، وان تشابه هو ولايبنتز واسبينوزا ـ لم يعتبر الادراك وقفا على الانسان ، ولاحظ : الادراك بقدر ما ، موجود عند جميع أنواع الحيوانات » (١٢ : II : XI) على أنه اعتقد « ان الفارق بين مملكة الحيوان والاجزاء المتدنية من الطبيعة (هو افتقارها) الى الاحساس الذاتى ، وعدم حصولها على أفكار أو تقبلها لها » (١١ : II : IX) ولم يتردد لوك عن الاعتراف بوجود أفكار عند الحيوانات بناء على قدرتها على الاحساس ، والادراك بالتبعية · ولكن رغم قدرتها على الادراك ، الا أنها ليست قادرة تبعا لذلك على اكتساب المعرفة ، كما يرى ، رغم اعتقاده أن الادراك هو « الخطوة » الأولى وأول درجة تجاه المعرفة ، والمنفذ الذى تنفذ منه جميع المواد اللازمة لهذه المعرفة » (: II : XI) ولكن الادراك لايمثل فى ذاته المعرفة بالفعل أو ماهو مثير للاهتمام منها ، على أقل تقدير لأن المعرفة لن يهتدى اليها الا اعتمادا على الدور الذى يحدثه عدد من الملكات الأخرى فى الافكار البسيطة المستمدة منها ·

ويسمى لوك أول الملكات الاضافية أو العمليات الذهنية « بعمليات الحفظ » retention ، وتضم كلا من قدرتنا على « التأمل » وقدرتنا على التذكر (١ ، ٢ ـ : II : X) غير ان هذه القدرات ـ تمشيا مع ما يقول لوك ـ لاتزيد عن كونها قدرات تحفظ فى العقل أو تتذكر فكرة ما أكتسبت عن طريق الادراك · ويعتقد لوك ان هذه العمليات لا تحدث تحولا فى الفكرة الأصلية ذاتها على أى نحو هام ، ولكنها بالأحرى تضيف اليها « ادراكا » سبق ادراكه قبل ذلك ·· ويعتقد لوك أن هذه الملكة تعد أيضا من الملكات التى فى حوزة العديد من الحيوانات ـ على مايبدو ـ بدرجة فائقة تتساوى مع الحال عند الانسان » (١٠ ـ I : X)

والملكة التالية أو العملية التالية التى يذكرها لوك هى ملكة « التبصر » discerning والتمييز distinguishing بين مختلف

افكارنا البسيطة · وبعبارة أخرى ، القدرة على ملاحظة الاختلاف بين اية فكرة بسيطة والافكار الأخرى وماهية طابعها · ان هذه العملية ايضا تبقى افكارنا البسيطة ـ أساسا ـ على حالها ، يعنى تبقيها فى نفس حالتها كما أدركناها للمرة الأولى ـ والأمر بالمثل فيما يختص بالعملية الثانية التى نكرها ، أى عملية مقارنة كل فكرة بالافكـــار الاخرى من ناحية الامتداد والدرجة والزمان والمكان ، أو أية ظروف أخرى · (٤ : II : VI :) وفضلا عن ذلك ، فان العمليتين على السواء هما من العمليات التى رأى وجودها عند الحيوانات الأخرى الى جانب الانسان ، بالرغم من اعترافه أن الانسان أقدر من الحيوانات الأخرى على التبصر والتمييز والمقارنة ·

ووراء هاتين الملكتين أو العمليتين هناك عمليتان ذهنيتان يعتقد لوك أننا قادرون على النهوض بهما · ولما كانت العمليتـــان الآنفتا الذكـر لاتترتب عليهما معرفة من أى نوع ، لا للقضايا العامة او الخاصة بالمسائل الجزئية ، لذا تتحقق مثل هذه المعرفة برمتها ـ فى نظره ـ اعتمادا على هذين النوعين من العمليات الذهنية · ويقول لوك : « والعملية التاليـة التى بوسعنا أن نشاهدها فى العقل وتتعلق بأفكاره هى عملية الانشاء Composition وفيها يتم الجمع بين عدة اشياء من تلك الأشياء البسيطة التى تلقاها الذهن ··· لانشاء اشياء اكثر تركيبا » (II : VI : II)

····· ويعتقد لوك أنه بفضل عملية الانشاء واعتمادا عليها فقط يتحقق الاهتداء الى افكارنا عن الأشياء الجزئية التى تشتمل على صفات بسيطة من شتى الأنواع · ويقال ان الحيوانات قادرة على النهوض بهذه العملية أيضا ، وان كانت لاتحقق تفوقا مماثلا لنا ·

ولايرى لوك وجود اختلافات من حيث الكيف بين ملكاتنا الذهنية وملكات الحيوانات الا فى آخر العمليـــات التى ذكرهـــا ، يعنى عمليـة « التجريد » abstraction ويرد هذا الاختـــلاف الى ان التجريد يحتاج الى استعمال الكلمات · « والحيوانات لاتستعمل الكلمات ولا باقى الاشارات العامة » (١٠ : II : XI) غير أن لوك يعتقد انه حتى فى هذه الناحية ايضا ، اى فى اكثر العمليات تميـزا التى يقوم بهـــا العقل الانسانى ، كما يتصوره ، فان العقل يعتمد على شىء اشبه بتحوير افكاره الحسية البسيطة والمركبة · وليس باستطاعته أن يخلق بالفعل اية افكار راديكالية جديدة ، ويصف التطور الذى يؤدى الى التجريد على النحو الآتى :

« عندما تثبت الأفكار فى ذاكرة الأطفال ، اعتمـادا على تكـرار الاحساسات ، فانهم يبدأون شيئا فشيئا فى اسـتعمال الاشـارات ، والاستعانة بالكلمات للدلالة على أفكارهم لتوصـيلها للآخرين • وهكذا تستخدم الكلمات بمثابة اشارات خارجية للدلالة على أفكارنا الداخلية • ولما كانت هذه الأفكار منتزعة من أشياء جزئية ، فانه اذا أريد وضع اسم مميز لفكرة جزئية سيحتاج الى عدد لانهاية له من الاسماء • وللحيلولة دون وقوع ذلك ، قام العقل بصبغ المعانى المستمدة من الأشياء الجزئية بطابع الكلية أو العمومية • ويتحقق ذلك اذا نظر اليها ـ كما هى فى العقل ، أى منفصلة عن الموجودات وظروف وجودها الحقيقى ••• ان هذه العملية تسمى بالتجريد • وفيها تقوم الأفكار المنتزعة من الكيانات الجزئية بالتمثيل العام لكل ماينتمى لنفس النوع » (٩ و ٨ : II : VI)

لقد قدم لوك هنا نظرية ترى أن جميع أفكارنا المجردة أو أفكارنا الكلية أو العامة هى مجرد تجريدات منتزعة من أفكـار جزئية مختلفـة حصلنا عليها عن طريق الادراك • والدعامـة التى جاءنـا بهـا فى هذه النظرية لتفسير كيفية اكتساب اللغة أقرب الى السذاجة • على أننا اذا تمعنا فى هذه النظرية فاننا سنراه قد تردى فيها فى هوة التحدى السابق ذكره ، لأن أى شخص ينازع هذه النظرية بمقدوره الاتيان بمثل مضاد لأية فكرة واضحة لايستطاع تفسير محتواها على هذا الوجه • غير أن المشكلة المصاحبة لهذا التحدى ستظل باقية • ويالها من مشكلة هامة !

وهكذا تكتمل العمليات العقلية التى اخترعها لوك ، وظن أن العقل يدخلها على الأفكار المكتسبة عن طريق التجربـة • ومن هنـا اعتقد أن معرفتنا برمتها تقبل التحليل باتباع واحدة أو أكثر من هذه العمليات • وقبل أن ننتقل الى حديثه عن المعرفة (فى الكتاب الرابع) لابد من التنويه بجملة فروق أقامها بين مختلف فئات أفكارنا • ولقد سبق أن أشرت الى تفرقته بين الأفكار الواضحة والأفكار الغامضة ، وبين الافكار المتمايزة والمضطربة • وبالاضافة الى ذلك ، فانه يشير الى امكـان التفرقة بين أفكارنا تبعا لأسس ثلاثة : « اما بالرجوع الى الأشياء التى انتزعت منها ، أو بالرجوع الى الأشياء التى قد يفترض أنها تمثلها • فاولا ـ وعلى حد قوله ـ انها « اما أن تكون حقيقية أو وهمية أو من صـنع الفانتازيا • ثانيا ـ اما أن تكون وافية أو غير وافية • ثالثـا ـ (اما) أن تكون صحيحة أو باطلة » (١ ـ : II : XXX) وكما أشـار ، ولما كان من الأنسب التحدث عن «الحقيقة» و «الزيف» بالاضافة الى القضايا ، بدلا من

التحدث عنهما بالاضافة الى الأفكار · ولما كانت التفرقة التى اقامهـــا بين الأفكار الصحيحة والافكار الباطلة قد تمخضت ــ على مايبدو ــ عن تفرقته بين الافكار الحقيقية والافكار الوهمية ، لذا فاننى سأكتفى ببحث التفرقتين الأولتين اللتين ذكرهما · وفى الحق فان هناك القليل مما يستأهل الذكر عنهما ماعدا الاكتفاء بالتنبيه اليهما · فاولا ــ وفيما يتعلق بالتفرقة بين الأفكار الحقيقية والوهمية فان لوك يقول :

« أعنى بالافكار الحقيقية الافكار التى لها أساس فى الطبيعة ، كأن تكون مطابقة للكينونة الحقة والوجود الحق للأشياء أو نماذجها الرئيسية archtypes واصف بالأفكار الفانتازية تلك التى ليس لها أساس فى الطبيعة أو التى لاتطـــابق حقيقـــة الكينونـــة التى تشـــير اليها ضمنا » (١٠ : : II : XXX)

وبعبارة أخرى فان الفكرة الحقة هى فكرة شىء ما موجود بالفعل والفكرة الوهمية أو الفكرة الزائفة هى فكرة شىء ما غير موجود بالفعل · والنقطة الوحيدة المثيرة للاهتمام هنا هى أن مثل هذه الطريقة فى اقامـــة الفروق قد افترضت مسبقا وجود عالم مستقل عن افكارنا كما أن الكلام عن مطابقة أفكارنا لمثل هذا العالم أمر يستحق الانتباه · ولكن بينما يميل اخرون الى الشك فى هذه الفروض المسبقة ، فان لوك قد التزم بهـــا ، لاسباب سيجىء ذكرها فيما بعد ·

وبعد ذلك وفيما يتعلق بوصفه لبعض الأفكار بالاستيفاء ووصـــف البعض الآخر بعدم الاستيفاء فانه يقول :

« من بين افكارنا الحقيقية ، فان بعضها واف والبعض الآخـر غير واف · وماسميته بالأفكار الوافية هو الأفكار التى تمثل على نحو كامل النماذج التى يفترض العقل أنها ماخوذة عنها ، وأنها تقصد الدلالة عليها · · · أما الأفكار غير الوافية ، فانها الأفكار التى لاتزيد عن كونها متمثلات جزئية أو ناقصة لهذه النماذج الدالة عليها » (١ II : XXXI)

والفائدة الأساسية التى دفعت لوك الى اقامة مثل هذه الفروق هى تحديد الأفكار البسيطة كفئة مختلفة عن الافكار المركبة للأشياء الجزئية · ولما كان قد نظر للعقل كشىء سالب تماما عند تلقيه للافكار البسيطة ، لذا اعتقد أن الأفكار البسيطة ــ بصفة عامة ــ حقيقية ووافية معا · غير أن

الأمر مختلف عن ذلك فيما يتعلق بالافكار المركبة للاشـــياء الجزئية أو أنواع الأشـــياء · فلقد رأى أولا ـ « أن الأفكار المركبـــة عبارة عن تجميعات طوعية · فلما كانت هذه الافكار المركبة تجميعات لأفكـار بسيطة تلتئم تحت اسم واحد ، فمن المبين أن عقل الانسان يلجـــأ الى نوع من التحرر عند تكوين هذه الأفكار المركبة (: XXX : II) ويترتب على ذلك أن تكون أفكارنا المركبة افكارا حقيقية أو غير حقيقية ·

ثانيا ـ يعتقد لوك أنه ليس بين أفكارنا المركبة للأشياء الجزئية أية فكرة تتصف بالاستيفاء · فلقد عرف الاستيفاء بالرجوع الى المتمثلات الكاملة · وليس بمقدورنا الزعم بأن أية فكرة مركبة قد تكون فى حوزتنا لأى شىء جزئى تحيط احاطة كاملة بجميع ملامحه · وكتب لوك : « ان هذه الصفات والقوى الخاصة بالجواهر ، والتى صنعنا منها أفكارهـــا المركبة عديدة ومتنوعة الى أبعد حد ، بحيث يتعذر احتواء الفكرة المركبة للانسان عليها جميعا (٨ : XXXI : II) وما ذكره لوك عن أفكارنا المركبة للأشياء الجزئية صحيح يقينا ، اذا سلمنا بافتراض أن معيار حقيقة أفكارنا وكفايتها يستند الى تناظرها هى والأشياء الموجودة مستقلة عن أفكارنا · ولن يعارض حتى العقلانيون وجهة نظره · والأمر على العكس · فلقد كان هذا السبب بالذات هو الذى دفعهم الى نسبة أهمية قليلة الى أفكـــارنا الخاصة بالاشياء الجزئية الموجودة المستمدة من التجربة · أما موضـــع اختلافهم عنه فكان الاعتقاد بأن بالاستطاعة الاهتداء الى معرفة الطبائع الأساسية للأشياء بوجه عام ، بطريقة أخرى غير تجربة الادراك ، يعنى اعتمادا على البرهان العقلى المستند الى مقدمات بينة فى ذاتها · واذا كان هناك شىء مايثير التساؤل فيما ذكره لوك عن الأفكار الحقيقية والوافية ، بعد التسليم بنزعته الواقعية التى افترضها افتراضا مسبقا ، فانه اعتقاده أن جميع أفكارنا البسيطة تجمع بين الاتصاف بالحقيقة والاستيفاء · اذ أن هذا الاعتقاد يفترض اتصاف العقل بالسلبية الكاملة فى دوره الخاص بالافكار · وهذا افتراض قد يقبل التحدى ·

ولايخفى وجوب وجود صلة بين المعرفة وأفكارنا · فلا انفصال بين المعرفة والفكر · والحق أننا لانصادف المعرفة الا كفكر · والفكر فعـــل للعقل ، الذى لايحـــتوي على غير الأفكـــار · وقد ساق ذلك لوك الى القـــول :

« المعرفة هى ··· لاشىء سوى ادراك مابين كل فكرة من افكارنا والافكار الأخرى من توافق أو اختلاف أو تنافر · وهذا هو كل مايتعلق

بها • وحيثما يوجد هذا الادراك توجد المعرفة ، وعندما لايوجد فاننا نشعر بقصور المعرفة » (٢ : I : IV) .

لأول وهلة ربما بدا هذا الكلام قد تضمن القول بأن المعرفة هى على وجه الدقة مسألة : « ترابط وتوافق » لبعض أفكارنا هى والأفكار الأخرى • ولكن لوك لم يقصد ذلك • اذ يرى أن أعظم جانب من معرفتنا مستمد من مجرد ملاحظة الارتباط والتوافق بين بعض أفكار والأفكار الأخرى • على أنه لو اقتصرت معرفتنا على ذلك ، فلن يوجد بين معارفنا أى شىء سيصح أن يوصف بأنه معرفة بأى شىء مستقل عن أفكارنا ، وبذلك لاتتوافر لنا أية معرفة بالأشياء فى العالم ، ناهيك بالعالم فى جملته • غير أن لوك يعتقد فى امكان حدوث جانب من المعرفة من هذا القبيل على أقل تقدير • وعندما تحدث عن « الارتباط والتوافق » بين أفكارنا ، لم يخطر بباله ترابطها هى والافكار الأخرى فحسب ، وانما خطر بباله أيضا أن يكون هذا الترابط والتوافق مع الأشياء الموجودة بالفعل • وتبعا لذلك ، تتألف الأنواع الاربعة لمثل هذا التوافق التى فرق بينها من (١) الهوية أو التباين (٢) العلاقة (٣) الاشتراك فى الوجود أو الترابط الضرورى (٤) الوجود الحق •

وعندما تحدث لوك عن الهوية أو التباين ، كان ماجال بخاطره هو مجرد درايتنا بطبيعة أفكارنا المختلفة واختلاف بعضها عن بعض • والمعرفة هنا هى مجرد معرفة « توافق أية فكرة مع نفسها » وأن تكون هى هى ووجود تباين بين الأفكار المتمايزة » (٤ : I : IV) وبعبارة أخرى ، انها مجرد معرفة بما تدل عليه كل فكرة من أفكارنا بهذا المعنى (البياض والسواد والمثلث والمربع والمنضدة والشجرة) ، وما بينها من اختلاف كالقول (بأن الأبيض شىء والأزرق شىء آخر ، وأن المثلث ليس مربعا وليست المنضدة شجرة) •

وعندما تحدث لوك عما يقصده « بالعلاقة » ذكر أن بعض أفكارنا ترتبط بالأفكار الأخرى على أنحاء مختلفة • فمثلا الابيض والاسود يرتبط كل منهما بالآخر على نحو غير قائم فى العلاقة بين المثلثات والأشجار • وهناك ارتباط بين الشجرة والمنضدة لا وجود له فى الارتباط بين المثلث وقوس قزح • على أنه بينما يستطاع استخدام الأسماء الدالة على الأشياء الحقيقية أو الفعلية هنا الا أن البحث لاينصب على الأشياء نفسها ، ولكنه يتركز بالأحرى على الافكار المتضمنة • ان مثل هذه المعرفة

هى مجرد معرفة « بالارتباط والتوافق » بين أفكارنا أو معرفة تستند الى التباين والتنافر بينها (أو بين تنوعاتها) ٠

وبالمثل فان الارتباط بين مختلف الافكار هو ماجال بذهن لـــوك عندما تحدث عن الاشتراك فى الوجود Co-existence أو الارتباط الضرورى ٠ اذ كان ماخطر بباله هنا هو « الفكرة المركبة » ، كفكرة الكرسى على سبيل المثال ، ورأى انها تتألف من اقتران عدد من الأفكار البسيطة التى تتبادر الى اذهاننا معا عندما نتصور الكرسى ، أو اذا استشهدنا بالمثل الذى جاء به « فانه قد تراءى لبعضنا أن عناصر مثل هذا النـــوع من الصفرة أو الوزن والقابلية للانصهار أو التشكل والذوبان inqueregia قد اقترنت واشتركت جميعا فى تكوين فكرتنا المركبة التى تدل عليها كلمة ذهب » (٦ : IV : I) ونوع المعرفة المقصود هنا هو معرفة ماهية الأفكار البسيطة التى تعد جزءا لايتجزأ من اية فكرة مركبة معطاة أو على حد قوله ، انها معرفة ماهية الافكار البســـيطة المشـــتركة فى الوجود بالضرورة فى أية فكرة مركبة متاحة ٠

ولم يتحدث لوك عن المعرفة التى تخص الاشياء الأخرى غير العلاقة بين الافكار وعلاقة كل فكرة بالافكار الأخرى الا عندما وصل الى الفئة الرابعة فى تصنيفه للوجود الحق ، ووصف الفئات الثلاث الأولى من المعرفة بأنها معرفة تصورية وليست معـــارف وجودية existential (أى تخص الموجودات) ٠ وهذا النوع من المعرفة ــ على حد قول لوك ــ « يخص الوجود الفعلى المتوافق والفكرة الممثلة له » ٠ واذا رجعنا الى المثل الدال على ذلك وذكره لوك سنراه يخص القول « بكينونة الله » الذى يصفه بأنه قول يمثل موجودا حقا (٧ : IV : I) ويرى أن القضايا التى يعبر عنها بالصيغة الآتية فيما بعد هى وحدهـــا التى توصـــف « بالوجودية » لأنها غير قائمة على مجرد علاقة فكرة بأخرى كقولنا س موجود) و (هناك س فى العالم) وأيضا القضايا التى تفترض افتراضا مسبقا مضمرا أقوالا لا تمثل موجودات حقة) أى التى ترد الى الوجود الحق ، وليس الى مجرد علاقة بين فكرة وأخرى ، فانها توصف « بالقضايا الوجودية » ٠

ويرى لوك أن هذه الفئات هى التى تمثل الأنواع الأربعة للمعرفة ، التى باستطاعتنا الحصول عليها ٠ ويحاجى بالقول بأن هناك ثلاثة سبل مختلفة لتحقيق ذلك : أولا ــ « الحدس » ، ثانيا ــ « البرهان » ٠ وثالثا ــ

الاحساس · وربما بدا أنه باضافته الحدس والبرهان قد زاد من امتدادقائمة العمليات الذهنية التى ناقشها من قبل · ولكن اذا تمعنا سنرى أن هاتين الوسلتين هما مجرد مركبات مختلفة للعمليات التى سبقت الاشارة اليها · اذ يتضح ذلك عندما نبحث ما الذى عناه « بالحدس » والبرهان · فاولا يستخدم لوك مصطلح « المعرفة الحدسية » للدلالة على الحالات « التى يدرك فيها العقل الاتفاق والتباين بين فكرتين ـ بطريقة مباشرة ـ بالرجوع الى هاتين الفكرتين بالذات ، دون تدخل من أى شىء آخر » · وذكر أمثلة لذلك « الأبيض شىء والأسود شىء آخـــر ـ وليســـت الدائرة مثلثـا (١ : II : IV) ولايدل ذلك على ماهو أكثر من ادراك الافكار المتضمنة (بالاضافة بلا شك الى عملية التجريد) ، والمقارنة بينهما ·

أما فيما يتعلق بمفهوم لوك لمعنى « البرهان » فانه لايراه مختلفا جوهريا عن « الحدس » · اذ يرجع الاختلاف بينهما الى لكون الارتباط بين فكرة وأخرى لايتم مباشرة ، وانما بفضل تدخـــل عدد من الافكـــار الوسيطة التى ترتبط كل منها بالفكرة السابقة لها حدسيا · ويقول لوك : « لابد أن يكون لكل خطوة دليل حدسى ترد اليه » (٧ : II : IV) فاذا اعتبرت كل خطوة من خطوات البرهان فى ذاتها مسألة توافق حدسى فان العمليات المشتركة فى البرهان ستكون مجرد العمليات المشتركة فى الحدس · ان هذا هو تحليل لوك لما نسميه بالاستدلال ، وما يعنى بالبراهين العقلانية (٣ ، ٢ : II : IV) وجاءت أمثلة براهينه مستخلصة أساسا من الهندسة باعتبارها تمثل نموذجا للاستدلال والبرهان · ويسترسل لوك فيذكر أننا نحصل على جميع معارفنا بالحقائق العامة ، يعنى جميـــع معارفنا التى لاتعد مجرد معرفة بوجود أشياء جزئية ، على نحو أو آخر من طريقين ، ويقول ان هاتين الوسيلتين (الحدس والبرهان) يمثلان درجتين لمعرفتنا · أما مايقصر عن بلوغ أى منهما ، ومهما صحبه من تأكيدات ، فانه لاينتمى الى ماهو أكثر من « الايمان » أو « الظن » ، ولايصح أن يسمى معرفة ، على أقل تقدير فيما يتعلق بعالم الحقائق العامة (١٤ : IV : II)

وعلى هذا فاننا اذا استثنينا مسألة معرفة وجود الأشياء الجزئية عن طريق الاحساس ـ وهو نوع من المعرفة خصه لوك بمرتبة دانيه نوعا ـ فان ماذكره عما ينضوى تحت عنوان المعرفة ، والاجراءات التى تتبع لاكتسابها ، يكاد يتشابه وما ذكره العقلانيون · ففى نظره ونظرهـــم ، لاشىء يحتسب معرفة اذا افتقر الى اليقين الكامل ، واذا لم نهتد اليه

اما عن طريق الحدس أو عن طريق البرهان · ويرجع الاختلاف الأساس بينه وبينهم الى أنه قد قصر الأفكار التى ينطبق عليها الحدس والبرهان على الأفكار المستمدة — فى آخر المطاف — من المدركات الجزئية · ولكن فى نظره ونظرهم ، فان علوما كالرياضيات هى التى تزودنا بالجانب الاكبر من معرفتنا ، بينما من غير الاستطاعة القول بأن معظم قضايا علم الطبيعة تمثل المعرفة ، لأن أفكارنا الخاصة بالوقائع التى تعنى بها العلوم الطبيعية أقل مما هو كاف ، كما أن قضاياها ليست يقينية حدسا أو برهانا ·

وعندما اتجه لوك الى البحث عن الى أى مدى تمتد معرفتنا عندما تكون مســـتمدة عن طريق الحدس أو البرهان ، فانه اهتدى الى نتائــج أشد انحصارا من النتائج التى اهتدى اليها العقلانيون ، من تأثير القيود التى فرضها على الأفكار التى سيعتمد عليها · واعتقد فيما يتعلق «بالهوية والتباين» أن لدينا معرفة حدسية بهوية جميـــع أفكارنا الواضـــحة ، والاختلافات بينها (٨ : III : IV) وفيما يخص « العلاقة » ، رأى « أنه بينما يعد هذا المجال أوسع ميدان فى معرفتنا » (١٨ : III : IV) الا أنها محصورة فى برهان العلاقات بين الأفكار التى تتوافر لها بحكم ما بين تصوراتها من ترابط ، ومايترتب عليها من متضمنات · وتعتمد هذه الحقائق الى حد كبير على حقائق الرياضيات والاحكام الأخـــرى التى نسميها الآن الحقائق التحليلية ، أى الحقيقة بحكم معانى المصطلحات المستخدمة · ولكن لما كانت هذه الحقائق تخص العلاقات بين أفكارنـــا فحسب ، فانها لاتمثل معرفة أى شىء موجود مستقلا عن أفكارنا ·

أما مسألة « الاشتراك فى الوجود » Co-existence أو الارتباط الضرورى للافكار فيقول لوك عنها : « فى هذه الناحية فان معرفتنا قاصرة للغاية » (٩ : III : IV) نعم باستطاعتنا أن نلاحظ اشتراك أفكـــار بسيطة مختلفة فى الحدوث ، وقد تتضمن فكرتنا عن نوع ما من الشىء المركب مجموعة من الأفكار البسيطة ، ولكن غالبا مالا يكون بمقدورنا أن نعرف هل ترتبط هذه الأفكار ارتباطا ضروريا كل منها بالأخرى ، أو أن كل ما هناك هو تصادف تآنيها فى الوقوع · ويقول لوك : « ان الأفكار البسيطة التى تتألف منها أفكارنا المركبة عن الجواهر قد صنعت فى الأغلب بحيث لاتحمل فى طياتها وفى طبيعتها أية روابط ضرورية بالافكار البسيطة أو أى تنافر معها » (١٠ : III : II) ومن هنـــا نســـتخلص أنه ليس باستطاعتنا الاعتماد على الحدس أو البرهان للذهـــاب بعيدا فى تحديد

العلاقة الضرورية المتبادلة بين الأفكار . ولما كان معظم الاحكام العامة للعلوم ليست مجرد بيانات عن التجارب الجزئية ، فانها ستقصـــر عن الاتصاف بكونها معرفة عامة حقا ، لأن الافكار التى تربط بينهـــا غالبا مايتعذر ادراكها حدسيا أو برهنة ضرورة ارتباطاتها .

واخيرا وفيما يتعلق بالوجود الحق ، يعتقد لوك أن الحدس والبرهان معا يؤكدان لنا وجود شيئين فقط لاغير : انفسنا والله (٢١ : III : II) ولم يتوقف لوك عند هذين الشيئين ، لأنه رأى ان لدينا أيضا معرفة من نوع آخر . أنها المعرفة الحسية أو المعرفة عن طريق الحس للاشياء الماثلة امام حواسنا » . ولكن هذا النوع الأخير من المعرفة يقصر عن الذهاب بعيدا . ويرجع ذلك الى : ـ أولا ـ لأن المعرفة من هذا النوع لا تمتد بحيث تشمل الاشياء التى ليست ماثلة الآن أمام حواسنا . ثانيا ـ يعتقد أنه بينما فى مقدورنا الحصول على معرفة بوجود هذه الأشياء ، الا أننا لانعرف أكثر من القليل نسبيا عن طبائعها الحقة .

وهكذا يكون مجال معرفتنا محصورا فى نظر لوك ، لأنه يفترض : (أ) ـ أن كل مانحن على دراية به لا يزيد عن أفكار ولا يمتد الى الأشياء ذاتها . (ب) ان جميع افكارنا اما مســـتمدة من الادراك او خـــالية من المضمون ذى المغزى ، (جـ) ليس بالاستطاعة القول عن أية قضية عامة أنها تمثل معرفة الا اذا اتضح أنها مؤكدة حدسا أو برهانا . ولوك فيلسوف تجريبى ، وقد كشف عن اتجاه مماثل لاتجاه العلماء التجريبيين عندما نسب الأهمية للتجربة ، وعندما أعرب عن عدم استعداده لقبول أى نسق منطقى مستخلص من مبادىء غير تجريبية كوصف للحقيقة . ولما كان لوك قد اعتقد أن ما هو ماثل أمام عقولنا ليس الأشياء ذاتها ، ولكنـــه بالأحرى أفكار علاقتها الحقة بالاشياء تتجاوز فهمنا ، ولما كان لديه معيار عال لليقين لتحديد مايحتسب معرفة وما لايحتسب كذلك ، فانه انتهى مثلما انتهى العقلانيون ذاتهم الى انكار الاعتـــراف بأغلب المعرفة العلميـــة والتجريبية كمعرفة على الاطلاق . واختلف عن العقلانيين فى جانب واحد وهو نفيه وجود طريق آخر للاهتداء لأى نوع آخر من المعرفة بطبائـــع الأشياء .

الله والانسان والأشياء

فاذا سلمنا بنظرة لوك الى الطبيعة واصل أفكارنا وطبيعة معرفتنا ومداها وحدودها ، فان السؤال الذى ســـيثار بعد ذلك يتناول ما الذى

بمقدورنا أن نعرفه عن وجود الأشياء القائمة بالفعل وطبائعها ؟ هنا ننتقل من ابستمولوجيته الى ميتافزيقيته ، أو على أقل تقديـــر ــ الى نظراتــه الخاصة بالله وأنفسنا وعالم الأشياء • ولقد أدرك لوك أن باســـتطاعتنا الاهتداء الى قدر ما من المعرفة فى هذه المسائل رغم الحدود المفروضة على المعرفة التى بينها • بيد أنه لما كانت المعرفة مسألة أفكار ، فلا يخفى أننا سنعجز عن الحصول على معرفة بأى شىء ليس لدينا أفكار عنه • وتمشيا مع ماذكره ، فان ما عندنا من أفكار يقتصر على الأفكار الخاصة بثلاثـة أنواع من الجواهر : (أ) الله (ب) العقـول المتناهيـة (ج) الأجســام (٢ : II : XXVI :) ومن هنا فحتى من حيث المبدأ ، فليس بمقدورنا أن نحصل على غير معرفة وجود الأشياء من الأنواع الثلاثـة المذكورة آنفا •

وينزع لوك بعد ذلك الى الاعتقـاد بأننا نعـرف معرفة حقة (أو باستطاعتنا أن نعرف على أقل تقدير) أن هذه الأشـياء الثلاثة جميعا موجودة بالفعل • وكتب يقول : « أقول ان لدينا معرفة بوجودنا اعتمادا على الحدس ، وبوجود الله اعتمادا على البرهان ، وبالأشياء الأخرى عن طريق الاحساس » (٢ : IV : IX) غير أن معرفة اننا موجودون وأن الله موجود والاشياء موجودة شىء ، ومعرفة ماهية طبائعها شىء آخر ، ومن ثم فهناك سؤالان يحتاجان الى البحث : فكيف تبعا لما ذكره لـوك يستطاع اثبات وجود هذه الكيانات ؟ وماذا بوسعنا أن نعرف عن طبائعها ، ان كان هذا الأمر ميسورا ؟ وسـأبدأ بما أراد أن يقوله عن مسـألة وجودنـا •

لعل القول بأنه قد جاء بحجة تثبت وجودنا ليس بالقول الدقيق ، لأنه يرى أن لدينا معرفة مباشرة بوجودنا ، وأننا نستنتج ذلك من وجود الأشياء الاخرى ، ففى نظره ، ليس هناك ما هو أكثر يقينا من وجودنا ، ولا حتى كوننا نفكر أو أن لدينا مدركات متنوعة • وكتب يقول :

« فيما يخص وجودنا ، فاننا ندركه بسهولة ، وبقدر كبير من اليقين ، بحيث لاتوجد حاجة تدعو الى اللجوء الى أى برهـان • وليست لدينا القدرة على اثبات ذلك • فليس هناك ماهو أكثر وضوحا من وجودنا • فأنا أفكر وأستنتج وأشعر بالمتعة والألم • فهل باستطاعة أية حالة من هذه الحالات أن تكون أوضح فى نظرى من وجودى ؟ واذا عرفت أنى أشك ، فانى أدرك ادراكا مؤكدا وجود الشىء الذى أشك فيه بنفس اليقين الذى

أدرك به الفكر الذى أدعوه بالشك ٠ وبعد ذلك ، تقنعنا التجربة بأن لدينا معرفة حدسية بوجودنا ، وأن عندنا ادراكا باطنيا لايخطىء بأننا كائنون »
(٣ : IX : IV)

وأول مايستأهل الملاحظة هنا هو ان لوك لاينحو فى استدلاله نفس منحى ديكارت ، الذى سبق أن حاجى بالقول بأن مايثبت ضرورة وجوده هو حقيقة انى أفكر ، ولكنه أثبت « وجودى » كنتيجة مستخلصة من حجة مؤادها (أنا أفكر ٠٠ اذن فأنا موجود) أما لوك فلم يبد له وجودى كشىء أستنتجه من حقيقة قيامى بالتفكير ٠ ولكنه رأى الأرجح هو أن وجودى شىء أدركه (ولقد استعمل هذا المصطلح مـــرارا فى الفقرة موضـــع البحث) ، وشىء أدركه على الفور ، وعلى نحو مباشر ، مثلما أدرك انى أفكر أو استنتج أو أشك ٠

هذا هو الأسلوب الذى يتبعه لوك فى نقاشه ٠ غير أننا قد نتساءل : « ما الذى يعنيه القول انى أدرك » ؟ فلست أدرك « الوجود » كما هو كذلك٠ فليس هناك شىء مانستطيع تسميته الوجود ٠ والأصح هو أنه قد يكون هناك أشياء موجودة ٠ فلعل لوك قد أراد القول ان ما أدركه هو « نفسى » الموجودة ٠ ولكن هل يصح القول اننى أدرك بالفعل شيئا يمكن تسميته نفسى ؟ وهل أدرك بالاضافة الى مختلف التصورات والافكار البسيطة والأفكار المركبة « نفسا » عندها هذه الأفكار والمعانى ؟ ٠ يقول لوك : « ان لدى بالتأكيد ادراكا لوجود شىء يشك ، مثلما لـــدى ادراك لذلك الفكر أسميه بالشك ٠ ولكن هل حقا أنا أدرك « شيئا يشك » ، وأيضـــا « الفكر الذى أسميته بالشك » ، حتى وان اســـتعملت هذا المصـــطلح ببعض التساهل » ٠

وربما افترضنا أن « النفس » ، التى خطرت ببال لوك كانت شيئا شبيها « بالجوهر المفكر » عند ديكارت ٠ اذ اســـتخدم لوك ذاتـــه تعبير « الجوهر الروحانى » فى الكتاب الثانى ٠ وقد يبدو وجود هذا الجوهر الروحانى ـ ان وجد مثل هذا الشىء ـ هو ماقصده بقوله أنه « يدركه » أو « يستبصره » ٠ ولكنه عندما يتحدث فى الكتاب الثانى عن « الجوهـــر الروحانى » ، فانه ينكر صراحة ادراكنا فعلا لأى جوهر على الاطلاق ، بما فى ذلك الجوهر الروحانى ويكتب :

« اذا تأمل أحد داخل نفسه باحثا عما يعنيه بالجوهر البحت بوجـــه عام ، سيرى أنه ليس لديه أية فكرة أخرى عنه على الاطلاق ٠ وغاية ماهناك

هو افتراض لشيء لا يعلم ماهو يقوم بدور دعامة مثـــل هذه الكيفيات القادرة على تزويدنا بالأفكار البسيطة ، والكيفيات التى تدعى بصفة عامة بالعوارض accidents (٢ : II : XXIII)

ان لوك يتحدث هنا عما يدعوه « بالجوهر الجسمانى » ولكنه يواصل كلامه فيقول :

« يحدث الشيء نفسه فيما يتعلق بما يفعله العقل كالتفكير والاستنتاج والخوف ٠٠ الخ ٠ ونحن نســـتنتج أن مثل هذه الافعال لاتتقوم بذاتها ، ولا ندرك كيف يكون بمقدورها أن تنتمى الى جسم ، أو يكون الجسم قادرا على احداثها ٠ ونحن نميل الى الاعتقاد برد هذه الأفعال الى جوهر آخر ندعوه بالروح ، التى يفترض ــ ودون معرفة لماهيتها ــ أنها البنيـــة الأساسية لتلك العمليات التى نجربها داخل نفوسنا » (٥ : II : XXIII)

غير خاف ما يترتب على ما قاله لوك ، وما يخلقه من مشكلة تمس معرفتنا بوجودنا ٠ فاذا صح أن النفس لايتعدى كونها شيئا لا ندركـــه بالفعل ، وانما هى مجرد بنية أساسية نساق الى افتراضها لدعم مختلف العمليات الذهنية التى ندركها داخل أنفسنا ، فهل بوسعنا لو صح ذلك أن نرى كيف سيتسنى لنا القول أننا نعرف بوجودهـــا معرفة مباشـــرة وحدسية ٠ واذا كانت مجرد شيء تدرك فكرته عن طريق الاستدلال فحسب فان وجودها آنئذ لن يكون أكثر من شيء يدرك بوســـاطة الاســـتدلال فحسب ، ولو صح مايقوله لوك عن وضع فكرتنا عن « الجوهر الروحى » فانه لن يكون واضحا ما الذى كان يعنيه أو تثبته ملاحظاته عن معرفتنا بوجودنا ٠

أما وجود الله فمسألة يعتقد لوك أنه بالمقدور اثباتها اعتمادا على البرهان ٠ على أن برهانه لاثبات وجود الله لم يتخذ شـــكل البرهـــان الاونطولوجى (الدليل الوجودى ، ولكنه بالأحرى جـــاء صـــورة من البرهان الكوزمولوجى ٠ وباختصار ، فانه يرى أنه بالاستطاعة اثبات وجود الله وأيضا عدد من صفاته ، اذا سلمنا فقط بأننا موجودون وقادرون على الادراك والمعرفة ، ويرى أن وجود « الكائن الأبدى » أمر يستخلص من كوننا نحن أنفسنا موجودون ، ويقول : « ان الانسان يعرف بفضـــل اليقين الحدسى أن العدم المحض يعجز عن انتاج كيان حقيقى ٠ فاذا أمكننا أن نعرف أن هناك كيانا حقيقيا ما (مثلما نفعل ــ نحن انفســـنا ٠٠٠٠) سيكون من البراهين الجلية القول بأن هناك شيئا ما قد وجد منذ الأزل » (٣ : IV : X)

غير أن لوك لم يذكر حتى الآن أى شىء عن طبيعة هذا « الشىء ما » ، الذى لابد أن يكون قد وجد منذ الأزل · فكل ماقيل حتى الآن هو أن هذا « الشىء ما » ربما كان المادة البحتة · ولكن لوك يلاحظ بعد ذلك : « ان الانسان يكتشف فى نفسه ادراكا ومعرفة » (٥ : IV : X) ويزعم أنه من الواضح « أن ما يكتسب وجوده ــ وبدايته من شىء آخر لابد أن تنتقل الى كينونته ما تتصف به كينونة الآخر » (٤ : IV : X) ويقول : « ان مايترتب على ذلك هو وجود كائن عليم من الأزل · فمن المحال أن تكون للأشياء المحرومة من العلم ··· والتى ليس لديها مدركات القدرة على خلق كائن عليم ··· فمما يتعارض وفكرة المادة الفاقدة الحس أن تكون قادرة على تزويد نفسها بالحس والادراك والمعرفة » (: IV : X)

وهكذا يكون لوك قد اعتقد أن هناك نوعين مختلفين اختلافا جذريا من الكيانات فى العالم : أولا ــ مايتصف بكيانه المادى الخالص ــ بالافتقار الى الحس والادراك أو الفكر ــ ثانيا ــ هناك كائنات راشدة مدركة ومفكرة ، كما تتمثل فى حالتنا ، ويسمى هذا النوع بالعرفانى Cognitative والنوع الآخر باللاعرفانى incognitative (٩ : IV : X) ولما كان من المفروض استحالة أن يحمل أى شىء ما ملامح ليست موجودة فى الشىء الذى أحدثه ، أو أخرجه الى الوجود ، لذا فقد استنتج لوك من حقيقة وجود كائنات عرفانية (يعنى نفوسنا) أن من أحدثها لابد أن يكون هو ذاته « عرفانيا » ·

فاذا تعين اذن وجود شىء أبدى ما ، فلا يخفى عن عقلنا ، أنه لابد أن يكون كائنا عرفانيا · فكما يتعذر تصور قدرة المادة اللاعرفانية البحتة على انتاج كائن ذكى مفكر ، فأيضا يستحيل تصور قيام العدم ــ اعتمادا على ذاته ــ بانتاج المادة · ان أى شىء سيتصف بكينونته الأبدية يجب أن يتحلى وأن تتوفر له ــ فى أقل تقدير ــ جميع الكمالات التى بالمقدور أن توجد فى حالة وجوده (١٠ ــ IV : X)

وعلى هذا النحو ، اهتدى لوك الى « الحقيقة اليقينية الجلية بأن هناك كائنا أبديا عظيم القوة والعلم ··· واستنادا الى هذه الفكرة ، وبعد بحثها ــ إذا دعا الأمر ــ سيسهل استخلاص جميع تلك الصفات الأخرى التى علينا أن ننسبها الى الكائن الأبدى » (٦ : IV : X) ان هذا الكائن هو مادرجنا تقليديا على تسميته « بالله » · ولقد اتضح أن لديه الصفات ذاتها التى نسبت تقليديا لله ·

والنموذج العام لهذا البرهان ينبغى أن يكون مألوفا الآن ، وان كان لوك قد أجرى بعض التحويرات هنا وهناك · وسأكتفى بذكر ملاحظتين عنه : أولا ـ يتعين أن يكون واضحا أن هذا البرهان سيتصف بفاعليته اذا ـ وأكرر كلمة « اذا » ـ افترضنا أن الأشياء ليس بمقدورها أن تظهر للموجود من تلقاء نفسها من العدم ، وأن اى معلول لن يتصف بالكمال أو باحدى الصفات التى لا تتوافر لعلته · وباختصار ـ لقد اعتمد البرهان على صحة احدى الصور القوية لمبدأ السبب الكافى · ثانيا ـ يتعين أن يكون واضحا أن هذا الموقف يخلق مشكلة للوك · فاذا سلمنا بنظرته الى الطبيعة وأصول أفكارنا وطبيعة معرفتنا وحدودها ، فانه لن يسهل ادراك كيف سيتسنى له تبرير اعتماده على هذا المبدأ · ولقد حذر لوك المرة تلو الأخرى ضد الاستدلال من مبادىء مجردة ليست مستمدة من التجربة ومؤيدة منها ، ولكنه يقينا تناسى ذلك عندما قدم برهانه عن طبيعة الله ووجوده · وربما قال أحد العقلانيين أن خطأ لوك انما يرجع الى عدم اعتماده على هذا المبدأ ، ولكنه يرجع بالأحرى الى أنه قدم نظرية فى المعرفة لم يسمح فيها باستخدام هذه المبادىء · ولكن اذا سلمنا بنظرية المعرفة عند لوك ، فانه من المؤكد تعرض برهانه عن الله وطبيعته للاعتراض ·

أما الأشياء الأخرى غير أنفسنا والله ، فان لوك يعتقد أن اثبات وجودها لن يتحقق بالاعتماد على الحدس البحت ، ولا بالاستدلال المنطقى أو البرهان المنطقى ، ولكنه يرى امكان الحصول على معرفة بوجودها باتباع وسيلة أخرى ، يعنى ـ على حد قوله ـ بوساطة « الاحساس » · ويقر لوك القول بأن وجود الأشياء التى ليست حاضرة حضورا مباشرا امام حواسنا قد تكون مثار شك ، ومن ثم فليس بالمقدور القول بأنها معروفة ، ويقول ولكن عندما تصبح حاضرة حضورا مباشرا لحواسنا : « فاننا سنتزود بدليل يزيل جميع شكوكنا » (١٤ : II : IV) وعندما شرع يناقش هذه النقطة عمد الى القول بوجود اختلاف لاينكر بين الأفكار التى نتذكرها أو نتخيلها فحسب ، وبين الأفكار « التى تتوارد بالفعل الى أذهاننا عن طريق الحواس » · وقال : « انى أسأل أى شخص لم يشعر بوعى منيع بوجود اختلاف فى حالة المدركات بين مشاهدة الشمس فى الصباح والتفكير فيها فى المساء ، وبين شم زهرة عطرة كالوردة والقرنفلة والاكتفاء بالتفكير فى رائحتها و عبقها » · ويستخلص من ذلك « علينا أن نضيف الى نوعى المعرفة السالف ذكرهما هذا النوع المتعلق

بوجود أشياء خارجية معينة والذى نحصل عليه عن طريق الادراك والوعى الذى لدينا عن المدخل الفعلى الذى تدخل منه الأفكار الصادرة عنهما » (١٦ : II ؛ IV)

ثم يعاود الرجوع الى هذه الحجة ويذكر أن « بمقدور الانسان أن يعرف وجود شىء آخر .. عندما يتعامل واياه بالفعل ، فيدفعــه الى ادراكه » (١ : X : IV) ويقول : « ان التلقى الفعلى للافكار من من الخارج .. هو الذى نبهنا الى وجود الأشياء الأخرى ، ودفعنا الى معرفة وجود شىء ما هو علة الفكرة التى لدينا عنه ، بالرغم من عجزنا عن معرفة كيف يحدث ذلك ، أو حتى دون قيامنا بالبحث فى هذه الناحية ، لأن معرفتنا للطريقة التى انبعثت بها (أفكارنا) ليست مستمدة من يقين حواسنا . وعلى الرغم من أن هذه الحالة لاتتمتع بيقين مماثل للبرهان ، الا أنه بالاستطاعة تسميتها بالمعرفة ، وهى التى تثبت وجود الاشــياء بدوننا » (٣ ، ٢ : XI : IV)

ولكن هل حقا تثبت هذه الطريقة « أن الاشياء موجودة بدوننا » ؟ فأولا — وحتى اذا سلمنا بوجود اختلاف بين الأفكار التى نحصل عليهــا بمشاركتنا فى الأفعال التى نسميها « رؤية الشمس » ، و « تذوق الورود أو شمها » ، وبين الافكار التى نحصل عليها عندما نشغل بافعال نسميها بالتذكر أو تخيل كيف تبدو الشمس أو كيف يبدو مذاق شىء ما أو رائحة الورود ، الا أن هذه الاختلافات فى ذاتها لاتثبت أنه فى حالة الأمثلــة الأولى ، كانت هناك بالفعل أشياء مستقلة عنا هى علة ما حصلنا عليه من أفكار . أجل أن هناك اختلافا ، ولكن فى الحالتين ، وتبعا لما يذكره لوك عن هذا الموضوع ، فان جميع ماندركه ادراكا مباشرا هو أفكار يقينيــة ، ويقول أنه فى أمثلة الحالة الأولى ، فان مايحدثه شــىء مامن أثر على حواسنا هو الذى أحدث الافكار التى لدينا . وهذه هى نظرية العلية فى الادراك . ولكن كيف يمكننا أن نعرف أن هناك أشياء مستقلة عن الافكار التى قامت باحداثها ، مادام كل ماندركه ، فى رأيه ، هو الافكار التى أصر على التفرقة بينها وبين الأشياء .

وهذا يسوقنا الى نقطة ثانية . لقد تحدث لوك عن الاشياء ، وكأننا نشاهدها بالفعل عندما تحدث أثرا فينا ، وكأن افعالها تحدث الأفكار التى لدينا عن هذه الأشياء . غير أننا لانحصل على مدركين متآنيين أحدهما للفكرة التى تحدثها فاعلية الشىء ، والمدرك الآخر للشىء الذى أحــدث

الفكرة · فهناك مدرك واحد فقط ، اما أن يكون ادراك الشيء ، أو ادراك الفكرة التى تحدث لنا على نحو ما · على أن لوك قد بين صراحة أن الافكار وحدها هى ماندرك ادراكا مباشرا · ولكن لو كان ذلك كذلك ، لكان معناه اننا لن ندرك شيئا آخر غير هذه الافكار التى أحدثها على هذا الوجه · ويقول لوك : « وكما سبق أن لوحظ ، ان عدم معرفتنا للطريقة التى جاءت بها افكارنا ·· لايرجع الى يقينية حواسنا » · وهذا صحيح ، عندما يتعلق الأمر بمضمون أفكارنا ، ولكن الأمر يختلف بالقطع عندما نبحث أصل أفكارنا · فاذا لم نكن قد خبرنا أى شيء خلاف أفكارنا ، فان حواسنا لن تكون قادرة على تعريفنا أى شيء عن أصل أفكارنا · كما أن حقيقة ادراكنا للألوان والاصوات والمذاقات والروائح ، لاتكفى وحدها لاثبات وجود الأشياء بدوننا · وقد يرد لوك على ذلك بالقول : « ولكن اذا لم تقم الأشياء باحداث هذه الافكار داخلنا ، فمن هو الذى يحدثها » ؟ والرد المشروع الأوحد على ذلك ، اذا سلمنا بنظرية لوك فى المعرفة لابد أن يجيء كالآتى : « ياله من سؤال عويص ! » ·

وليس من شك أنه قد يصح القول بوجود أشياء مستقلة عنا ، وأنها هى التى تحدث مالدينا من أفكار ، وان كان لوك لم يبين لنا أن هذا كذلك ، ومن ثم فمن المتعذر القول بأنه يعرف أن هذا كذلك ! · وعندما ألفى ديكارت نفسه فى مأزق مماثل ، فانه جاءنا بالبرهان الذى يمكن العثور عليه فى « تأمله السادس » · والظاهر أن لوك كان يحتقر هذا البرهان الديكارتى ، ولم ير أنه مطلوب على أى نحو · ولكنه فى الحق قد بلغ موقفا يجعله فى حاجة اليه ، لو كان المراد هو الاهتداء الى معرفة وجود الأشياء الأخرى ، الى جانب معرفتنا لأنفسنا ولله · وليس لدى لوك هذه المعرفة · وهذه صعوبة سيبذل بركلى وهيوم جهودهما لتذليلها ·

غير أنه اذا افترضنا أن هناك أشياء موجودة أخرى غير الله وأنفسنا فان السؤال سيثار عن ماهية طبيعتها · وهنا يعتقد لوك ويصر أنه مهما كانت ماهيتها الداخلية ، فان معرفتنا بطبيعتها ستقتصر على الحصول عليها · ويكتب قائلا :

« بغض النظر عن الطبيعة الخفية والمجردة للجوهر بوجه عام ، فان جميع مالدينا من أفكار عن الأنواع الجزئية المتمايزة للجواهر لاتزيد عن كونها تجميعات لأفكار بسيطة مشتركة فى الوجود · ولما كانت علة اتحادها أو تجمعها غير معروفة ، فان هذا قد جعل الكل يبدو وكأنه متقوم بذاته ·

فعن طريق تجمع الافكار البسيطة على هذا النحو ، ولاشيء غير ذلك ، فاننا نتمثل انواع الجواهر المميزة لأنفسنا » (٦ : II : XXIII)

ان لوك موقن بأن مالدينا من أفكار عن الأشياء يرجع ألى ما تحدثه هذه الأشياء من اثر على حواسنا ٠ ولكننا غالبا ما نعجزعناكتشافماالذى طرأ على هذه الاشياء ودفعها الى احداث هذه الطائفة المتمايزة من الافكار البسيطة فينا ٠ ويتكشف افتقارنا الى اية معرفة بالطبائع الأساسية للأشياء من كوننا لن نستطيع استنتاج ماهية جميع خصائصها الا اذا توافرت لنا مثل هذه المعرفة ، دون أن نلجأ الى التجربة ، بينما نحن لانستطيع ـ فى الحق ـ أن نجمع أفكارنا عن هذه الخصائص الا من خلال التجربة ٠ وبقدر علمنا ، فلو توافرت لنا حواس اكثر مما عندنا لما كان من المستبعد أن نحصل على افكار اخرى عنها ، ان كل هذه البينات تثبت عدم معرفتنا لماهية الطبائع الأساسية التى تاثرنا بها على نحو ماحدث ٠ وهذا يدل على أن الاكتفاء بمعرفة الأفكار لن يفى بغايتنا ٠

ومن بين تجميعات الأفكار البسيطة التى تتالف منها أفكار الجواهر عندنا يفرق لوك بين فئتين : الفئة الأولى ـ وتخص الأفكار التى تناظرها ماسماه الكيفيات الاولية للأشياء ٠ والفئة الثانية هى التى تناظر ماسماه بالكيفيات الثانوية ٠ ان بعض الكيفيات التى ننسبها للاشياء انما هى كيفيات لدى الاشياء بالفعل ، وتقترب فى الشبه كثيرا هى وما نتصوره فى أفكارنا عنها ٠ وهذه هى الكيفيات الأولية ٠ ولكن عندنا أيضا أفكارا بسيطة ليست مشابهة بالفعل لما تحتويه الاشياء ذاتها من كيفيات ٠ انها تحدث عندنا بالأحرى من تأثير ماسماه لوك بالقوى الكامنة داخل الأشياء ذاتها (وهى فى الواقع تشكيلات لكيفيات أولية تفلت من ادراكنا) ، ويسميها لوك بالكيفيات الثانوية ، ويقول عنها :

« اذا نظر لكيفيات الأجسام ـ على هذا النحو ـ سيبين أنها أولا ـ كيفيات تبدو شديدة الالتصاق بها وغير قابلة للانفصال عنها ، يعنى كالصلابة والشكل والحركة ٠٠ وهذه أسميها بالكيفيات الأصلية أو الأولية للجسم ، والتى أعتقد أن بمقدورنا أن نلاحظ ماتحدثه من أفكار عندنا ٠

ثانيا ـ هناك كيفيات غير موجودة فى الأشياء ذاتها ، ولكنها تمثل قوى تحدث احساسات مختلفة لنا ، وترجع فى الأصل الى كيفياتها الأولية

كالسعة والشكل والتكوين والحركة ، يعنـى الكيفيات الممثلـة للجوانب اللامحسوسة فى هذه الأشياء ، وتتمثل فى الألوان والاصوات والمذاقات ... الخ . وأسمى هذه الكيفيات بالكيفيات الثانوية » . (: II : XIII)

ومن هنا وبينما يتعذر علينا الاهتداء الى اية معرفة كافية بالطبائـع المادية للأشياء ، فاننا نرى لوك يعتقد أننا بفضل مايتوافر لنا من افكار عن الكيفيات المادية فاننا نستطيع الاحاطة ببعض من خصائصها الحقة على اقل تقدير . اذ يقول : « ان الافكار المتعلقة بالكيفيات الأولية للاجسام بمثابة أشباه لها ، ونماذجها موجودة بالفعـل فى الأجسـام ذاتهـا » (١٥ : II : XIII) وهكذا لايقتصر ما فى العالم من جواهر فى نظر لوك على الجواهر الروحية (كانفسنا) والله وحسب ، وانما هناك ايضا جواهر ممتدة أو أجسام تشتمل خصائصـها على مختلف الكيفيات الأولية التى ذكرها . ولما كان لوك قد اعتبر افكارنا الخاصة بهذه الكيفيات أشباها لها ، فان هذا سيعنى توفر بعض المعرفة لنا بما يشبه هذه الأشياء من الناحية العامة والناحية الخاصة ايضا .

بيد انه لابد ان يلاحظ انه لو صح وجود مشـكلة فى الحجة التى أوردها لوك عن وجود مثل هذه الأشياء ، فان هناك مشكلة حقيقية مماثلة ستظهر هنا . فقد يثار السؤال الآتى : اذا كنا لاندرك هذه الأشياء ادراكا مباشرا ، وانما ماندركه لايزيد عن افكار فحسب ، يفترض انها انبعثت من تاثير هذه الأشياء على حواسنا ، فانى لنا ان نعرف وجود تشابه بين هذا الجانب من الافكار ــ والذى يسميه لوك افكار الكيفيات الأولية ــ والملامح الخاصة بهذه الأشياء ، . ولربما يصح القول بان الامتداد والشكل والحركة والعدد وما اشبه من الملامح التى لاتقبل الانفصال عن فكرتنا عن الجسم أو الجوهر الجسمانى ، ولكن كيف يمكنا ان نثبت ان مصدر فكرتنا ــ بالفعل ــ هو حقا شىء يتجاوب وفكرتنا عن الجسم أو الجوهر الجسمانى ؟ . وباختصار ، وكما سيلاحظ الفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد ، فان رأى لوك بان الافكار هى كل ماندركـه بطريقة مباشرة يثير الشكوك التى لن تقتصر على ماذكره عن أن بمقدورنا أن نعرف ان الأشياء الفزيائية موجودة ، وانما ايضا فيما يخص تفرقته بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية وما ذكره عن عدم قدرتنا معرفة أى شىء على الاطلاق عن خصائص الأشياء التى يفترض انها احدثت افكار الأشياء عندنا ، ولقد اصر لوك على القول بمحدودية المعرفة التى بمقدورنا الحصول عليها عن أشياء أخرى غير انفسنا والله ، وان كان قد اعتقد ان بعض مثل هذه

المعرفة ممكنة • ان مايترتب على ابستمولوجية لوك ــ فيما يبدو ــ هو القول بأن مثل هذه المعرفة غير ممكنة على الاطلاق • ولا يرد ذلك الى احتضانه معيارا لليقين الكامل لايستطاع قبوله عندما يتعلق الأمر بالأشياء الفزيائية • والاصح ان هذا يرجع الى انه رأى اننا لن نستطيع قط أن ندرك أى شيء آخر غير الافكار ، وأن ما يحتوى منها على مضمون ذى بال يقتصر على تلك الأفكار المستمدة من المدركات الحسية وأفعال عقلنا فحسب •

وفى الختام ، لابد من ذكر كلمات قليلة عن نظرة لوك الى طبيعتنا البشرية • ولقد سبق أن أشرت عندما تحدثت عما ذكره عن مختلف العمليات التى تقوم بها عقولنا بأن الاختلاف الكيفى الوحيد الذى يراه قائما بيننا وبين الحيوانات الأخرى هو تفردنا بالقدرة على القيام بالعمليات التجريدية ، ومن ثم فاننا نكون قادرين على الحصول على أنواع معينة من المعرفة تعجز الحيوانات الأدنى عن الحصول عليها • ولعل لوك قد قبل الثنائية الديكارتية القائلة بوجود جوهر مادى وجوهر روحى فى صورتها المنقحة بعد ما أجراه عليها لايبنتز من تحوير • ولكن لما كان لوك يعتقد أن الاحساس والادراك من العلامات الدالة على وجود كينونة عرفانية ، وأنهما لايقلان شأنا فى هذا المقام عن الاستدلال التجريدى ، لذا فأغلب الظن أن مايتبع ذلك هو أن يكون للحيوانات الحق ــ بنفس القدر الذى يحق لنا ــ فى الادعاء بكونها من الكائنات العرفانية ، وبجمعها أيضا بين الجواهر الروحية والجواهر المادية ، وأن لاتعد جواهر مادية كلية • على أن لوك لم يدع أنه قد فهم فهما واضحا للغاية الطبيعية الأساسية للجوهر الروحى أو العرفانى اكثر من فهمه للجوهر المادى أو اللاعرفانى ، وقنع بالانتباه والتركيز على العمليات المتنوعة التى بمقدور هذين الجوهرين الاضطلاع بها • كما أنه لم يزعم أن لديه حلا لمشكلة كيفية تفاعل العقل والجسم ، بالرغم من انه اعتقد أن هذه المسألة بينة وفى غير حاجة لايضاح ، وأنها من الأمور التى تتجاوز الفهم البشرى ، وأنهى كلامه بالقول : « اننا قد ننسب هذا الارتباط للفاعل ذى الحكمة الشاملة ، الذى خلقهما على هذا النحو وساقهما الى العمل بهذه الطريقة ، ولاننسبه لأى شيء آخر » (IV : III : ٢٨) ومن المتعذر وصف هذا الحل بالكفاية ، ولعله لايختلف فى هذا الشأن والزعمين العجيبين اللذين جاء بهما ديكارت ولايبنتز •

غير أن هناك شيئا أكثر اثارة للاهتمام فيما يذكره لوك بالمعية عن طبيعتنا • وتركزت نقطته الأساسية على التنويه بأن الكلام عن هذه المسألة يعانى ـ بوجه عام ـ من الاخفاق فى التفرقة بين أفكـــار الجوهر المفكر أو الروحى وبين الشخص أو الانسان • ففكرة الجوهر المفكر هى التى تشير الى معنى الجسم ، بينما تدل فكرة الانسان على كل من الجوهـــر المفكر أو الروحى والجوهر المادى معا • وتختلف فكرة الجوهر المفكـــر عن فكرة الشخص ، لأن فكرة الجوهر المفكر لاشخصية تماما ، بينما فكـرة الشخص تتضمن معنى الفردية (II : XXVII) •

على أن الجانب الطريف فيما أراد قوله فى هذا الاتجاه ـ رغم ما فى حججه من المعية واصابة للهدف فيما يتعلق بالمشكلة الأساسية وفى براعته فى طرحها ـ يثير اشكالات تفوق تصوره • وفى هذاالمقام ، فقد جاء كلامه عنها مماثلا لطريقة معالجته للكثير من المسائل الأخرى التى تناولها فى كتاب المقال • ورغم ما فى هذا التناول من حذق واقتدار (أو مايبدو ظاهريا كذلك) فان بعض المسائل والصعوبات الهامة ستتراءى لنا بمجرد اتجاهنا للتدقيق فى البيانات والحجج التى أوردهـــا • ان هذا الاكتشاف هو الذى ساق خلفاؤه : (بركلى وهيوم ، وكانط فى نهايـــة المطاف) الى الابتعاد عنه ، واتباع مواقف مختلفة قاموا باستثمارها ، وبدت طبقا لأسلوبهم فى البحث ليست أقل شـــأنا من حيث الألمعية من الاساليب التى اتبعها العقلانيون •

الفصـــل الخامس

بركــــلى

ولد جورج بركلى ١٦٨٥ ، أى بعد وفاة اسبينوزا بثمان سنوات ، وكان لوك آنئذ فى الثالثة والخمسين من عمره ، ولايبنتز فى الواحدة والأربعين · وكان الاثنان مازالا على قيد الحياة عندما التحق بركلى بالكلية ، وهو فى سن الخامسة عشر · وكان فى التاسعة عشر عندما مات لوك ، وفى الحادية والثـــلاثين عندما مات لايبنتز · وهكذا تكون التيارات الفلسفية فى القارة الأوربية وبريطانيا قد انعكست عليه ، وتأثر بها ، عندما كان يتلقى تعليمه الفلسفى ، ويكون نظرته الفلسفية · ولقد ولد هيوم عندما كان بركلى فى السادسة والعشرين ، كما ولد كانط عندما أتم التاسعة والثلاثين · وعندما مات بركلى ١٧٥٣ ، كان هيوم فى الثانية والأربعين ، وكانط فى التاسعة والعشرين · وبذلك يكون من ناحية الترتيب الزمنى للأحداث والتتابع الفلسفى شخصية انتقالية بين الجيل الفلسفى التالى لديكارت ، وبين هيوم وكانط اللذين سيجىء الكلام عنهما بعد انتهائنا من بركلى ·

ولقد ولد بركلى ونشأ فى ايرلاندا ، وأمضى الجانب الأكبر من حياته هناك ، ولكن بالنظر الى انحداره من أصل انجليزى ، فان هويته قد ارتبطت بالانجـــليز أكثر من ارتبـــاطها بالايرلانديين · واختلف عن

الاحالات المشار اليها بحرف «P» هى أرقام الاقسام فى كتاب جورج بركلى : Principles of Human Knowledge والمشار اليها بحرف «D» هى الى فقرات من Three Dialogues Between Hylas & Philonous والى أرقام الصفحات من مختارات من بركلى تحت اشراف Mary. W. Calkins

لوك وكانط ، ولكنه تماثل هو ولايبنتز وهيوم ، لأنه عكف على تحديد موقفه الفلسفى عندما كان مازال يافعا • ولقد طرح هذا الموقف لأول مرة فى كتاب Principles of Human Knowledge (١٧١) ، عندما كان فى الخامسة والعشرين • ولم يبدل نظراته كثيرا فى كتاباته المتأخرة • وبعد هذا الكتاب ، كان أكثر كتبه الفلسفية تأثيرا هو كتاب Three Dialogues وفيه عرض نظراته فى صورة شعبية أكبر ، وقد نشره ايضا قبل بلوغه الثلاثين • واستمر ينشر بعض مؤلفاته الفلسفية فى سنواته الأخيرة ، ولكنه ازداد انشغالا بأنشطة أخرى ، ولعله شعر انه لم يعد هناك مايستأهل الاضافة فى المسائل الفلسفية ، ومن ثم آثر توجيه انتباهه الى الاهتمامات ذات الطابع العملى الأوفر • ومن بين هذه النشاطات الاهتمام بما يجرى فى العالم الجديد ، كما انه عنى عناية أشد بصد موجة الابتعاد عن التدين والالحاد والدفاع عن المسيحية التقليدية •

وعلى ضوء نزعته التى تمثلت فى صورة جلية فى مناصـــرته للتيارات الدينية المحافظة ، فانه لم يبد مستغربا ترسيمه اسقفا للكنيسة الانجليكانية (١٧٣٤) ، وشغل منصب اسقف كلوين فى ايرلاندة منذ ذلك الحين حتى وفاته بعد ذلك بعشرين سنة • وكان اسقفا مقتدرا الى أبعد حد •• اذ كرس الجانب الأكبر من وقته وجهده لقضـــية النهوض بأحوال الفقراء فى النواحى الاقتصادية والمعيشية والتعليمية والصحية ، حتى ساقه الاهتمام بهذه النواحى الى البحث عن وسائل علاجية متنوعة زهيدة التكاليف لعلاج شتى الأمراض ، ومن بينها ـ كما ذكر ـ محلول القطران ، بل ونشر كتيبا تحت عنوان : A chain of Philosophical Reflexions and Inquires Concerninng the Virtues of Tar Water • وربما لم يتصف حكمه على القيم الطبية لمحلول القطران بسلامته • ولعل الأهم فى هذه الناحية هو ما أظهره من روح تعاطفية على اقرانه من بنى البشر • ولقد اكتسب محبة العاملين معه فى الأسقفية بفضل هذه الروح النبيلة ، ويقال انه مازال يحظى بتقدير أهل مقاطعة كلوين حتى الآن • فقد استمروا يشيدون بذكره ، وعندما يقولون كلمة « أسقف » فانهم يعنون « بركلى » حتى بعد وفاته بمائتى عام •

وشغل اهتمامه بتعليم السود والهنود فى العالم الجديد أيضـــا جانبا كبيرا من وقته • وفى الحق لقد أمضى عددا من السنوات فى جزيرة رود من أجل هذا الهدف • ولما اتضح له ان الحكومة البريطانية

لا تنوى تخصيص أية اعتمادات مالية لهذه الغاية ، عاد الى وطنه ، ولكنه أوصى باهداء قسم من مكتبته وبعض المال لجامعة ييل حيث مازالت احدى كلياتها « الداخلية » تحمل اسمه ٠

البرنامج والمنهج :

بالاستطاعة استخلاص برنامج بركلى فى كتبه الفلسفية من العناوين الفرعية للكتابين السابق ذكرهما ، واللذين سنقوم ببحثهما ٠ فنحن نقرأ على الصفحة التى نشر عليها عنوان كتاب المبادىء ما يلى :

مبحث يحص المعرفة الانسانية ، وتبحث من خلاله الأسباب الأساسية للوقوع فى الخطأ ، والصعوبات التى تكتنف العلوم والأسس التى استند اليها الشك والالحاد والابتعاد عن الايمان ٠ ونقرأ على الصفحة الأولى من كتاب المحاورات ما يلى :

« ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس قصـــد بها اثبات حقيقة المعرفة الانسانية ، وكمالها ، والطبيعة اللاجسمانية للروح ، والعناية المباشرة لله ضد مزاعم الشكاك والملحدين والاتيان بمنهج ييســـر فهم العلوم ، ويزيد نفعها ويساعد على عرضها عرضا موجزا » ٠

ويذكرنا هذا البرنامج ــ كما اشار بركلى هنا ــ بديكارت الى حد كبير ، حتى وان كانت الخطوات التى اتبعها فى سبيل ذلك ، والحجج التى استند اليها فى محاولة القيام بذلك قد جاءت مختلفة ٠ أما الجزء الأكبر من برنامجه فقد انصب على تحليل نطاق المعرفة الانسانية ومداها ، سعيا وراء تزويد المعرفة بأساس راسخ ، والدفاع عن الرأى القائل بأن بمقدورنا الحصول على معرفة بوجود الأشياء وطبائعها ضد المزاعم التى يروجها الشكاك ٠ غير أن الجانب الذى تركز عليه اهتمامه بوجه خاص ــ كما هو الحال عند ديكارت ــ هو الاثبات القطعى لنقطتين شديدتى الارتباط بالفكر الدينى التقليدى ، يعنى وجود الله وخلود أرواحنا ٠

وتماثل هو وديكارت ، فلم يقنع بالرجوع الى الوحى لطمأنة الناس عن حقيقة هذه النقاط ، وشعر بضرورة الاتيان ببراهين عقلانية تثبت صحتها لصد موجة الشك والالحاد ، واقتنع اكثر من هذا بامكان انشاء مثل هذه البراهين ، ورأى أن تحقيق نظرية وافية للمعرفة أو تفسير العلوم ، والعمل على زيادة نفعها ، وعرضها فى صورة موجزة ، من

الغايات الحسنة والخيرة ، لأنها تشبع التطلعات الفكرية ، وبعض جوانب النفع العملى . كما انه اعتقد أن الأهم من ذلك كثيرا هو أن لا يتخلى الناس عما اعتبره دينا حقا . فاذا سلمنا بوجود اله وبخلود الروح (كما اعتقد) ستكون عواقب انكار ذلك ، أو الاخفاق فى ادراك مثل هذه الحقائق اكثر وبالا للفرد من اية نظرية غير وافية للمعرفة أو أى اساس غير كاف للعلوم .

ولعل هذا الاتهام يدفع الى الظن بأن بركلى كان عالما لاهوتيا أو قسا فى المقام الأول وفيلسوفا فى المقام الثانى . غير أن الرأى نفسه يمكن أن يقال عن ديكارت ، وسيوصف هذا الحكم بالخطأ لنفس السبب .. وربما كان هذاالحكم سيصح لو أن بركلى وديكارت أقاما نظرتهما عن الله والروح على اساس الايمان او الوحى فحسب ، ومن ثم فان خطأهما انما يرجع الى انهما لم يفعلا ذلك . وجاءت محاجاتهما عن الله والروح متماشية والروح الفلسفية ، لأنهما أقاما مزاعمهما الخاصة بالله والروح على حجج عقلانية . وعندما تستند الحجج المتعلقة بالله والروح الى العقل والتجربة المشتركة المباشرة ، بدلا من التضرع بالايمان أوالوحى الشخصى، فانها تكون آنئذ فلسفية ، وليست مجرد مبررات لاهوتية . ويتعين على الفيلسوف أن ينظر اليها نظرة جادة . ويقول بركلى فى تمهيد المحاورات :

« لقد حاولت بكل دقة مراعاة اتباع القوانين البالغة الصرامة للاستدلال . وآمل أن يبين للقارىء البعيد عن التعصب أن المعنى الجليل لله ، وما يتوقع من اتصافه بالخلود وما سيعود علينا من ذلك من راحة للضمير سيترتب - بطبيعة الحال - على التطبيق المنهجى الوثيق للفكر » Dcci .

هنا يطرح بركلى القضية بكل أمانة ، لأنه يعتقد أن وجود الله وخلود الروح مسألتان تقبلان البرهان العقلى ، وليستا من المسائل الخاضعة للايمان فحسب ، وهكذا كانت مجادلاته فلسفية - فى المقام الأول - لأنه أخضع محاجاته للبرهان المستند الى التحليل العقلى والنقد العقلى .

على أن مخططه الأكبر قد امتد الى ما هو أبعد من ذلك - كما أشرت، فهو لم يقنع ببحث هذه النقاط فحسب ، ولكنه عنى أيضا - مثلما فعل لوك قبله - بانهاء ما اعتبره هراء لا معنى له انطلق من أفواه الميتافزيقيين الذين تناولوا موضوعات لا تستطيع الاهتداء اليها الحواس أو العقل على

حد سواء · وعلى حد قوله : « يشغل العقل الانسانى المهموم بابحاث لا طائل وراءها » (٢١٩ D) (وهذا يذكرنا بما ذكره لوك ـ المقال الأول ـ الجزء الأول ـ ٤) عندما يقول « انه سيعمل على تنبيه العقل الانسانى الى زيادة الحذر قبل اقحام نفسه فى مسائل تتجاوز قدراته الذهنية » · نعم لقد انتقد لوك وبركلى الميتافزيقا النظرية · واحتاجت هذه الغاية الى على عدم الاكتفاء باثبات وجود الله وخلود الروح ، وانما ايضا تقديم الحجج والمبادىء الابستمولوجية التى تقطع خط الرجعى امام اية نظرات ميتافزيقية لا تستند الى اى اساس ، أو تتجه الى الشك فى طبيعة الواقع · ويرى بركلى أن هذين الجانبين يحتاجان الى الموازاة فى التراب ، ولعلهما هما ما خطرا بباله عندما قال بعبارة بليغة طنانة فى تمهيد المحاورات :

« لو نجحت المبادىء التى حاولت طرحها هنا فى اثبات صحتها ، فان النتائج التى ستترتب عليها ستساعد فى القضاء قضاء مبرما على الالحاد والشك ، وسيلقى الضوء على الكثير من النقاط الغامضة ، وستحل المشكلات الكبرى ، وتستبعد الجوانب العديمة الجدوى فى العلم وترد النظريات الى النواحى العملية ، ويتخلى الناس عن المفارقات وشدة الوثوق فى المفهومية الدارجة «Common sense» (٢٢٠ ـ D)

وبعد الاطلاع على مثل هذه الفقرة ، فان أحدا لن يستطيع اتهام بركلى بأنه كان مفرطا فى التواضع ، بصورة أو باخرى ، فلعلها تذكرنا بلايبنتز ، وتتعارض مع ما أظهره لوك من شدة تواضع عندما صور جهوده فى كتاب « المقال » · على أن علينا أن لا ننسى أن لوك كان فى السابعة والخمسين عندما نشر كتاب « المقال » ، بينما لم يتجاوز بركلى الثامنة والعشرين عندما كتب هذه السطور ·· واظننا نلاحظ كيف ينزع شباب كتابنا اليوم الى توهم انهم قد جاءوا بما لم يأت به الأولون ولا الآخرون ، والى المغالاة فى تقدير جهودهم ، بينما يميل الكتاب الأكثر تقدما فى السن الى الغلو فى التواضع · وكان الأمر بالمثل آنئذ · فكلما ازدادت الأشياء تغيرا ، ازداد بقاؤها على حالها ·

وهكذا كان بركلى معنيا بالخلاص من الغوص فى النظر الى الطبائع الداخلية للأشياء ، التى من غير الاستطاعة تجربتها ، وايضا للتحرر من الشكوك التى تتعلق بالطبائع الحقة للأشياء · ورغم ما يبدو فى هذين الاتجاهين من تعارض على طول الخط ، الا انهما يشتركان فى الافتراض الذى يرفضه بركلى ، يعنى القول بأن للأشياء طبائع داخلية من نوع ما ،

ليس بمقدورنا أن ندركها ادراكا مباشرا عن طريق الحواس ، ويحاول قطع خط الرجعى على النظرات اللاتجريبية وتيار الشك بحجته التى وصـــف فيها الزعم بأن هناك ما هو اكثر من الأشياء التى يتالف منها العالم ، وانها تتصف بصـــفات تفوق ما بوسعنا تجربته ، بأنه هراء ، وتحمل تناقضا ذاتيا · ويعتقد بركلى ـ كما فعل العقلانيون ـ بعدم وجود اسس صحيحة للشك الميتافزيقى ، وأن بمقدورنا ان نعرف كل ما يمكن أن يعرف عن طبائع الأشياء · ولكنه يعتقد ـ متماثلا ولوك ـ بانه ليس باستطاعتنا أن نعرف الا ما تزودنا الحواس به ·

وباختصار فان بركلى يعتقد أن بمقدورنا أن نعرف كل ما يعرف عن الأشياء · وغاية ما هناك هو انه لا يوجد شىء ما يمكن أن يعرف عن الأشياء اكثر مما نعرفه بالفعل عندما نستعمل حواسنا · ففى نظره ، ان الفلسفة غير قادرة على تزويدنا بمعرفة لم تكن متوافرة لنا من قبل عن طبائع الأشياء · كما انها لا تكشف لنا عن عدم جدارة المعرفة التى نعتقد ـ عادة ـ اننا حاصلون عليها عن هذه الطبائع ، بهذا الاسم · انها تتركنا حيثما كنا عندما بدانا تاملاتنا الفلسفية · وكل ما هناك من اختلاف هو اننا ندرك فى النهاية عدم وجود شىء فاتتنا معرفته · ويقول بركلى فى تمهيد كتاب « المحاورات » :

« على الرغم من انه ربما بدا لبعض أولئك الذين صالوا وجالوا بين الكثير من الخواطر المهذبة والبعيدة عن الابتذال بانهم قد عادوا فى نهاية المطاف الى نقطة بدايتهم الأولى ، والى اتباع الأفكار ذاتها التى يعتنقها الآخرون ، الا اننى أعتقد أن مثل هذا الرجوع الى الأمور البسيطة التى تمليها الطبيعة بعد طول التجوال فى احراج الفلسفة ، ليس أمرا منفرا · وما أشبهه بالعودة الى دورنا بعد رحلة طويلة ·· » (٢٢٠ D ـ ٢٢١ D)

وبركلى تجريبى مثل لوك · اذ يعتقد انه ليس بمقدورنا الحصول على معرفة الأشياء غير المستمدة من أى افكار جاءت عنطريق المدركات الحسية أو التجربة المباشرة ، ولكنه يرفض النتيجة التى اهتدى اليها لوك بأن من واجبنا لهذا السبب « أن نقنع بجهلنا التام لتلك الأشياء التى يبين بعد الفحص أنها مجاوزة لقدراتنا (المقالات ـ ٤ : I : I) ويكتب وهذه الفقـــرة ماثلة فى خـــاطره على ما يظهـــر فى مقـــدمة كتاب « المبادىء » : « انه من النتائج التى تقبل الاعتراض فى المذهب

التجريبى الباكر أنه يسوقنا فى النهاية الى الاقتناع بالانضواء تحت ظل الشك والحرمان » ٠ (١ ــ مقدمة كتاب المبادىء) ٠ ويرجع سبب ذلك ، بعد أن خطر لوك بباله ، كما لا يخفى : « الى غموض الأشياء ، او الضعف الطبيعى لفهمنا وافتقاره الى الكمال ٠ ويقال ان ما لدينا من قدرات قليل ، كما أن بعض القدرات قد صممتها الطبيعة من اجل الحياة والاستمتاع بها ، وليس للنفاذ فى الماهية الباطنية للأشياء وبنيانها » ٠٠ (مقدمة ٢ : المبادىء) ٠

ان هذا هو بعينه ما قاله لوك ٠ ولكن بركلى قال ايضا رأيا آخر يقابل هذا القول :

« ان تلك الموانع والصعوبات التى تعوق العقل فى بحثه عن الحقيقة لم تأت من ظلمة الأشياء وتعقدها ، او من النقص الطبيعى للفهم ، بقدر انبعاثها من المبادىء الزائفة التى يصر على اتباعها ، وكان بالاستطاعة تجنبها » (مقدمة ٤ : كتاب المبادىء) ٠

وبعبارة اخرى فان بركلى يشير الى أن الشك لا يظهر الا اذا قبلت افتراضات عن طبائع الأشياء تضعها فى مكانة تتجاوز فهمنا ، وليست هذه الافتراضات صائبة ٠ او كما يقول فى جملة مشهورة : « لقد بدانا باثارة الغبار ، ثم شكونا بعد ذلك من عدم قدرتنا على الرؤية (مقدمة ٣ ــ كتاب المبادىء) ، ومن هنا تركز مشروعه الأول على بيان ماهية الافتراضات التى ادت الى المأزق الذى تورط فيه لوك ، ثم قيامه بتفنيد أسباب عدم امكان تقبلها ٠ اذ ينص هذا المشروع على : « محاولة اكتشاف ماهية المبادىء التى تسببت فى خلق كل هذه الريب ، والابتعـــاد عن اليقين والسخافات والتناقضات فى اقسام الفلسفة العديدة » ٠ (٤ ــ مقدمة كتاب المبادىء) ٠

واذا عبرنا عن ذلك بلغة فيلسوفنا المحدث فيتجنشتاين سنقول ان هدفه هو « مساعدة الذبابة على الهروب من الزجاجة التى انزنقت بداخلها » بأن يبين لها فى المقام الأول ، كيف انتهت الى هذا الوضع ! ، يعنى يقترح بركلى تناول مجموعة من المشكلات الفلسفية التى ارتبطت بمعرفة طبائع الأشياء ، لا عن طريق حلها ، وانما عن طريق اذابتها أو تحليلها ، بأن يبين أن هذه المشكلات ما كانت لتظهر لولا قبولنا لمبادىء ما كان ينبغى لنا أن نقبلها فى المقام الأول ٠

ومن هنا ربما بدا بركلى من انصـــار المفهــومية الدارجــة common sense ، ضد الفلاسفة العتاة من انصار التامـــل النظرى والشك · وكانت هذه هى الصورة التى بدا فيها ، وبخاصة فى كتاب « المحاورات » · بيد أنه لم يجىء عبثا استحثاثه القراء فى مستهل كتابى « المحاورات » و « المبادىء » على التدقيق عند قراءة كتابيه ، قبل اصدار الحكم عليهما » ، وقوله فى تمهيد كتاب « المبادىء » :

« لابد أن يوصم بشدة الخذلان والوهن أو بقلة الدراية بالعلوم من يرفض قبول اية حقيقة تقبل البرهان ، لا لسبب سوى انها لم تعرف الا حديثا ، وتختلف عما سبق أن ارتضته البشرية بحكم الهوى » ·

(تمهيد ــ ١٠٢ : ١٠٣) ·

ويذكر هذه الأشياء لأنه يدرك أن رسالته التى تتمحور حول ما سماه : الدفاع عن المفهومية الدارجة ورفضه للشك والتأملات النظرية غير التجريبية ، قد تقابل بالصـــد من معظم الناس باعتبـــارها تفتقر الى المصداقية ، يعنى أن رسالته مؤداها » ان جميع الأشياء المادية المزعومة أو الأشياء الفزيائية لاتتجاوز كونها أفكارا فى عقولنا ، وأن الواقع برمته يتألف من كيانات روحية فحسب تقوم بالادراك وتحصل على الأفكار التى تدركها ، وبركلى قادر على قطع خط الرجعى أمام مذهب الشك بالاعتماد فقط على انكار وجود الأشياء المادية الموجودة مستقلة عن الأفكار التى لدينا عنها ، والتى تدفعنا الى تكوين افكار عنها ، والتى لديها طبائع فى ذاتها لا نجربها تجربة مباشرة · على أنه لم يتبع هذاالموقف لمجرد الرغبة فى تجنب الشك · والأرجح هو أنه كان قادرا على تجنب الشك لأنه يعتقد فى وجود أسباب ضاغطة تدفعنا لاتباع هذاالموقف · ·ويتعين أن يعتمد حكمنا النهائى على صحة موقفه على تقييم الحجج التى أوردها ، بناء على طلبه · ويجب علينا أن نعترف بأنه قد جاء بدفاع فذ عن المفهومية الدارجة، لأنه عنى برفض احد الاتجاهات الأساسية لتصـــور المفهومية الدارجة للعالم · انه الاتجاه الذى يرى أن العالم يعتمد بمقدار كبير على اشياء لها وجود وطبائع مستقلة عن أى وعى بها ·

وفى الختام ، ثمة ملاحظات قليلة ســـتذكر بالترتيب لبيان المنهج الذى يتبعه بركلى · وتساعد على زيادة تعقيد هذه الناحية نوعا حقيقة أن احد الكتابين اللذين سنتناول الكلام عنهما يكاد يقترب فى صورته من كتاب « المقال » للوك ·بينما اتبع الكتاب الآخر صـــورة المحـــاورات ·

ولاستعمال المحاورة تاريخ طويل فى الفلسفة · فلقد اتبعت على نطاق واسع لا من قبل افلاطون فحسب ، وانما ايضا من قبل فلاسفة أواخر العصر القديم وعصر النهضة · واستمر استعمالها ، وان قل بعض الشيء عند فلاسفة آخرين بعد بركلى ، كما نلاحظ عند هيوم مثلا الذى ألف كتاب Dialogues Concerning Natural Religion

ولصورة المحاورة نقاط قوة ونقاط ضعف ، فمن بين النقاط القوية ، ان الفيلسوف الذى يؤلف محاورة - ولا يستثنى بركلى من ذلك - يعانى الأمرين عادة اكثر مما يحدث عندما يكتب فى صورة اخرى لطرح معتقداته فى لغة يتيسر فهمها على الفور ، اذا اطلع عليها القارىء الدارج ·· ويرجع ذلك - من ناحية - الى أن اللغة التى تحفل بالمصطلحات التقنية والمصطلحات المعقدة ربما تبدو حمقاء فى دلالاتها فى أى حوار منطوق يدور بين جملة اشخاص ، ومن ناحية أخرى ، لأن الفيلســوف الذى يستعمل صورة المحاورة يرمى عادة الى مخاطبة جمهور أوسع مما يتاح له فى اية كتابات اخرى (وهكذا ألف بركلى محاوراته آملا - كما لا يخفى - ترويج نظراته الأساسية التى طرحها فى كتاب « المبادىء ») ·

ولصورة المحاورة ميزة أبعد فى نظر المؤلف ، لأنها تتيح له استعمال انواع شتى من الأساليب البلاغية ، لعله يشعر أنها لن تتاح له اذا استخدم اية وسيلة اخرى ، وبعبارة اخرى ، انه كثيرا ما يكون قادرا على أن يبدو اكثر اقناعا اذا اتبع طريقة الحوار ، اكثر من قدرته على تحقيق ذلك باتباع أسلوب العرض المباشر · فباستطاعته انماء نقاطه على نحو يساعد على احداث تأثير درامى ، والرد على الاعتراضات التى توجه لنظراته بطريقة محسوبة تساعد على اثبات خلو هذه الاعتراضات من أية مظاهر صائبة ·

بيد أن جميع هذه العوامل ، التى تعد عوامل قوة ، اذا نظر اليها من منظور الاقناع البلاغى ، ستبدو نقاط ضعف ، من منظور الرسوخ الفلسفى · فاذا تمتع الكاتب بالمهارة فانه قد ينجح فى اقناع قارئه اعتمادا على الوسائل البلاغية ببعض النقاط التى يعجز عن الاقناع بها اذا اعتمد على الحجج المباشرة ، ولربما أمكنه اثارة الاعتراضات بحيث تبدو ردوده عليها طبيعية للغاية مما يعطى الانطباع بأن نظراته أبعد عن الهشاشة والتأثر بالنقد مما يظن · وباختصار ، فان صورة المحاورة مفيدة لأنها تزيد شغف القراء بالمشكلات التى يعنى بها الفيلسوف ، ولأنها تضفى مظهرا شعبيا على موقف الفيلسوف ، وتجعله مفهوما من الكافة على نحو

يفوق ما يحدث باتباع أية وسيلة أخرى · ولكن قبل الاهتداء الى نتيجة نهائية ، من المستصوب أن نحاول معرفة كيف ستبدو الحجج والبراهين عندما تطرح بطريقة بعيدة عن الأساليب الأكاديمية ·

لعله من حسن طالعنا لهذا السبب أننا قادرون على الاستعانة فى بحثنا بكتاب بركلى « المبادىء » الى جانب كتابه الآخر « المحاورات » · اذ يحاول بركلى فى كتابه « المبادىء » انماء براهينه نقطة نقطة ، وان كان لم يحاول فرضها بنفس الطريقة الهندسية التى اتبعها اسبينوزا فى كتاب الأخلاق · كما أنها لم تصاغ بطريقة صارمة كما حدث عند صياغة براهين ديكارت ، أو المونادولوجى للايبنتز ·· اذ يزعم بركلى أنه « حرص على اتباع أشد قوانين الاستدلال رسوخا » ، وان كان الأدق من ذلك هو وصف هذه الطريقة بانها كما وصفها ، عندما واصل عرض مذهبه بأنها « تطبيق وثيق ومنهجى للفكر » · واعتمد ذلك فى الجانب الأكبر على طرح معايير لتقييم ما تحمله المصطلحات من معانى وما تشير اليه من أشياء بالذات رئى انها حقيقية ، ثم مواصلة البحث مع التنويه بما له دلالة ، وما ليس له دلالة فيما يقال ، بعد التسليم بصحة هذه الأشياء ، والتسليم بالمعيار المقترح لتحديد ما يعد ذا معنى فى هذه المصطلحات ·

ان هذا هو نوع الاستدلال اللاصورى informal ، الذى اتبعه لوك قبل بركلى وهيوم واغلب الفلاسفة المتحدثين بالانجليزية الذين جاءوا فيما بعد · ولعله هو الطريقة العملية الوحيدة التى تصلح للاتباع عند تناول معظم المشكلات الفلسفية · ويرد عيب هذه الطريقة الى :

أولا : ليست مختلف خطوات البرهان من المستلزمات التى تتطلبها دائما الخطوات السابقة ·

ثانيا : ان قدرا كبيرا من النتائج يحمل مزاعم تقبل التصور ، وأخرى لا تقبل التصور · وهذه ناحية أضعف وأقل دقة من مبدأ التوافق المنطقى ومبدأ التناقض الذاتى ·

ثالثا : من السهل أن تتسلل بعض الافتراضات الخفية ذات النتائج الهامة على مايراه الفيلسوف أشياء واضحة على معيار الامتلاء بالمعنى · ولقد سبق أن رأينا مثلا لنوع المشكلة من الصنف الأخير ، التى ما كان من المستبعد ظهورها فى حالة لوك ، وبقى أن نرى هل هناك أية مشكلة ذات طبيعة مماثلة فيما قام به بركلى ·

الأفكار واللا مادية :

وقبل أن نخوض فى بحث حجج بركلى التى عارض فيها وجود أشياء مادية مستقلة عن العقل ، لابد من ذكر شىء ما عن طريقة استعماله للمصطلح « فكرة » وما رآه عن طبيعة افكارنا · فلقد اتبع لوك فى اعتقاده ان كل ما ندركه على نحو مباشر وعلى الفور عبارة عن افكار تقابل المصادر التى تحدث الأفكار فينا ، وانه لا وجود لأية افكار فطرية ، والأصح هو ان جميع افكارنا مستمدة من تجربة الادراك · ولما كانت معرفتنا تدل على ما عندنا من افكار ، فانه يصح القول بأن جميع ما نعرفه ينسب الى الأفكار التى جاءتنا عن طريق التجربة ، ويستمد منها · وفى القسم الأول من الجزء الأول من المبادىء يقول بركلى على نحو يذكرنا بلوك :

« يتضح لكل من قام بعملية فحص لموضوعات المعرفة البشرية انها اما ان تكون افكاراً منطبعة بالفعل على الحواس ، أو تكون مدركة عن طريق الانتباه الى ما يجرى فى العقل وما ينتابه من مشاعر ، أو تكون ــ اخيرا ــ افكارا تكونت بمعاونة الذاكرة والخيال ، اما بالجمع بين ما سبق ادراكه اصلا عن طريق السبل السابق ذكرها ، أو بتقسيمها أو بمجرد تمثيلها · (P.I.

ولا يتردد بركلى عن استخلاص القول انه لما كنت لا احصل على تجربة ادراكية مباشرة لعقلى أو لنفسى ، ولكنى بالأحرى أحصل على مدركات حسية للحالات والعمليات الادراكية المتنوعة والجزئية للعقل ، لذا لا يمكن القول بأن لدى فكرة عن عقلى أو نفسى · ولكنه لم يستخلص من ذلك القول بأن أى كلام عن العقل او النفس سيكون محض هراء ، وان كان لم يذهب بعيدا الى حد وصف العقل بالجوهر الروحانى او الجوهر الذهنى او الجوهر المفكر كما فعل الفلاسفة الأسبق عهدا · وبدلا من ذلك ، فانه استعمل فى الاشارة لهذا « الجوهر » كلمة « كينونة » التى لا تدل على شىء محدد ، وزعم أن الكلام عنه ليس لغوا ، لأنه بالرغم من عدم توافر فكرة لدينا عن العقل او النفس ، الا ان لدينا ــ على حد قوله ــ بعض خواطر أو تصورات عنهما ، وعما يقوم به العقل كالارادة والحب والبغض ، بقدر ما يتيسر لنا من قدرة على معرفة او فهم لهذه الكلمات · ومن غير الواضح على الاطلاق مدى أحقيته فى اتباع هذا الموقف اذا راعينا نظرته لكلمات اخرى نظن أننا نعرف معناها وان كانت لا تناظر اية افكار نجربها تجربة مباشرة · ويقول بركلى :

« فعلى هذا الحال طبيعة الروح ، أى أنه فى غير الاستطاعة ادراكها فى ذاتها ، وانما عن طريق الآثار التى تحدثها (٢٧ P) ويعتقد بوجه عام أنه «اذا لم تتوافر لدينا أية أفكار عن أى تجارب مدركات مباشرة لشىء ما ، فان كلامنا عن هذه الأشياء سيكون بلا معنى » وان كان يذكر هنا استثناء لذلك ، ومن ثم فانه يزعم :

« انه الى جانب أنواع الأفكار أو موضوعات المعرفة التى لا حصر لها ، هناك بالمثل شىء ما يدركها أو يعرفها ، ويمارس عمليات متنوعة كارادته لها أو تخيلها أو تذكرها · ان هذا الكيان المدرك الفعال هو ما أسميه بالعقل والروح والنفس أو نفسى · ولا أعنى بهذه الكلمات الدلالة على أية فكرة من افكارى ، ولكنى اقصد شيئا متمايزا كلية عنها وراء وجودها · انه الشىء نفسه الذى تم الادراك بواسطته » (٢ · P)

وربما ينساق بركلى لذكر هذا الاستثناء لقاعدته العامة لعدم قدرته على تصور امكان ادراك الأفكار أو ارادتها أو تخيلها أو تذكرها ·· الخ دون وجود شىء ما يقوم بهذا الفعل الارادى ، أو التخيل أو التذكر ، ولكن باستثناء هذا الشىء الأوحد ، فانه يعتقد عدم مقدرتنا على تكوين أى تصور له مضمون ذى مغزى ، الا اعتمادا على التجربة الادراكية المباشرة لأفكار معينة · واذا طرحنا جانبا هذه الأفكار التى لا تعد افكارا خاصة بطريقة عمل العقل ، فانه سيتضح جليا أن ما يعنيه بركلى بالأفكار هو شىء ما على غرار صور المدركات التى اما أن تكون احاسيس اصلية لها كيفيات شتى ، أو تكون مستنسخات لها متذكرة أو متخيلة · وعندما تذكر أنك قد حصلت على فكرة وفقا لاستعماله للمصطلح ، فان هذا لايعنى قيامك بالتعريف عن ذلك شفاهة ، ولكنه يعنى اما أن تجرب كيفيات حسية معينة باستعمال حاسة او اكثر من الحواس الخمس ، أو تتذكر او تتخيل بعضا من هذه الكيفيات اما منفصلة بعضها عن بعض او مجتمعة ·

ويصر بركلى على التفرقة بين الأفكار والكلمات · فبالاستطاعة استعمال الكلمات دون وجود اية افكار محددة متداعية معها · ويعتبر هذه الحالة مصدر قدر كبير من لغو الكلام · فعندما تذكر أن هناك كلمات معينة متوافرة فى عقلك فان هذا لا يعنى بالضرورة أن تتوافر لك أية أفكار حقة · فعندما تناظر كلماتنا افكارا محددة بالمعنى الذى يقصد للكلمة تكون كلماتنا مفعمة بالمعنى ولها مغزى وفحوى · ولهذا السبب يرتاب بركلى فى الكلمات ، ومن ثم يقول : « اذ حرصت على حصر تفكيرى على

ما لدى من أفكار بعد تجريدها من الكلمات ، فانني لا أدرى من أين يسهل وقوعى فى الخطأ (٢٢ مقدمة I) ولكنه يعتقد أنه بمجرد سماحنا لانتباهنا بالشطط عن التجربة المباشرة ، ونزوعنا الى استعمال الكلمات مستقلة عن الأفكار التى نجربها تجربة مباشرة (مثلما حدث فى حالة لا يبنتز واسبينوزا اللذين اتهمهما بالاقدام على ذلك) فان تأملاتنا تتوقف عن الدلالة على أى معنى حقيقى ، وتتحول الى مجرد لغو ، ومن هنا يذكر :

« لما ٠٠ كانت الكلمات تجنح الى فرض نفسها على الفهم ، لذا صممت على أن أقلل من استعمالى لها بقدر استطاعتى ٠٠ وأيا كانت الأفكار التى أبحثها ، فانى سأحاول أن أنظر اليها فى ذاتها بعد تجريدها من الارتباط بالكلمات » ٠ (٢١ مقدمة P)

ربما بدا غريبا أن يقوم شخص ما عاكف على تأليف كتاب بالتعهد بالاقلال من استعمال الكلمات بأكبر قدر يستطيع ! ٠ غير أن ما يقصده بركلى لم يكن التوقف تماما عن الكتابة ، ولكنه يقصد فى الأرجح أننا عند البحث الفلسفى مطالبون بعدم توجيه أى انتباه مباشر للكلمات ذاتها وتعريفها ، والنظر فيما يترتب عليها من تصور ، وعلاقتها بعضها ببعض ، وانما علينا بالأحرى أن نعنى بالظاهرة المشخصة للتجربة المباشرة ٠ اذ يعد وصفها المهمة الفلسفية الصحيحة الوحيدة للكلمات ٠ ان النظرة التى تعتقد أنه بالامكان على حد تعبير بركلى : « سدل ســتائر الكلمات » والاهتداء الى مستوى التجربة السابقة لوجود اللغة ، يعنى التى لم تتلوث من تأثير أية لغة ، انما هى نظرة لم يعد الكثيرون من فلاسفتنا المعاصرين يرونها مستساغة ٠ أما بركلى فيراها ممكنة ومرغوبة أيضا ٠ وكان هذا التصميم على الرجوع الى تحليل التجربة البحتة والاعتماد عليها وحدها هو العلامة المميزة للمذهب التجريبى التقليدى ٠

وفيما ذكر حتى الآن ، ثمة اتفاق أساسى بين بركلى ولوك ٠ ولكنه يختلف عنه بعد ذلك فى نظرته لمشكلة الأفكار المجردة ، وتأكيده لأهميتها ٠ اذ كان لوك يرفض النظرة القائلة بفطرية أية أفكار مجردة ، ولكنه لم يتشكك فى النظرة التى ترى أن لدينا بعضا منها ٠ وفى الحق ان قدرتنا على تكوين أفكار مجردة قد بدت للوك القدرة الذهنية الوحيدة التى نملكها، وتفتقر اليها الحيوانات ، ومن ثم فقد احتلت القدرة على التجريد مكانة خاصة عنده ٠

اما بركلى فانه لم يكتف بانكار وجود افكار مجردة فطرية عندنا ، ولكنه ينكر أيضا توافر اية افكار مجردة لدينا على الاطلاق · ويقول بركلى :

« اما هل يملك الآخرون هذه الملكة الرائعة لتجريد أفكارهم فمسالة هم ادرى الناس بها · وفيما يتعلق بى ، فاننى اجرؤ على القول بكل ثقة اننى لا املكها » (١٠ ـ مقدمة ـ P) · ويبدى استعدادا للاتفاق هو ولوك على القول بعجز الحيوانات عن التجريد ، ولكنه يذكر أنه لو صح القول بأن هذه القدرة هى التى تميز البشر على الحيوانات ، سيكون هناك قلة من اصحاب التعاسة فى العالم ، وكثرة من الوحوش تفوق ما نفترض · على انه ينزع الى بخس هذا الرأى ذاته ، لأن ما يقصده بركلى ليس مجرد القول بأن التجريد شىء لا يقدر عليه الا قلائل ، ولكنه بالأحرى انكار هذه القدرة على الجميع ·

ولكن ما هو هذا الشىء الذى ينكره ؟ انه لا ينكر أن لدينا أفكارا عامة او افكارا تدل على عدد من الأفكار الجزئية من نوع ما · كما أنه لا ينكر ان لدينا مصطلحات مجردة فى مفردات لغتنا مثل « الحركة » و « الامتداد » و « المثلث » · اما ما ينكره فهو امكان اتصاف أفكارنا بأية صفة اخرى خلاف كونها جزئية فى مضمونها · ويرى بركلى أن الفكرة العامة لا تزيد عن كونها فكرة جزئية جرت العادة على الظن بدلالتها على مختلف الأفكار الجزئية المماثلة · فهى ليست مجردة ، بمعنى انها لا محددة · ومن جهة أخرى ، فان المصطلحات المجردة لا محددة ، وان كان بركلى ينكر وجود افكار مجردة لدينا تناظرها ، ولها طبيعة لامحددة بالمثل ·

وما حدا ببركلى الى اتباع هذه النظرة بسيط ، ويرجع الى تصوره لماهية الفكرة ، « فالأفكار » ، كما يفهمها ليست تصورات شفوية ، ولكنها بمعنى أصح صور جاءتنا عن طريق الادراك ، اشبه بالتصاوير · وكما لا يكون فى استطاعتك أنترسم صورة لحصان أو مثلث بغير أن تحدد له لونا ما وحجما ما ، وبغير أن تحدد للمثلث شكلا ما ، كذلك ــ فى زعمه ــ ليس بمقدورك أن تحصل على فكرة عن الحصان أو المثلث بغير أن تتصور فى ذهنك صورة ما لحصان محدد او مثلث محدد · فبوسعك أن تستخدم كلمات مثل « حصان » و « مثلث » بغير حدوث مثل هذا التصور ، ولكنك

فى هذه الحالة ستكون استعملت هذه الكلمات استعمالا بعيدا عن الدقة ، وبغير أن تتوافر لك أية فكرة واضحة متداعية مع طريقة اســـتعمالك للكلمات • والأمر بالمثل فى حالتى « الحركة » و « الامتداد » • فبمقدورنا أن نستخدم الكلمات دون أن نفكر فى شىء جزئى ممتد أو أى شىء جزئى يتحرك بسرعة أو ببطء ، ولكن فى هذه الحالة ، لا تكون لدينا أية فكرة متداعية هى وطريقة استعمال الكلمة ، الا اذا تمكنا من تكوين صورة لها فى اذهاننا • ويتعين انتكون لهذه الصورة بحكم طبيعتها ملامح محددة ، وبغير ذلك فانه لا يجوز وصفها بالصـــورة على الاطلاق ، وباختصار فلا وجود للأفكار المجردة ، لأن كلمة فكرة ، كما يفهمها ركلى تعنى وجوب اتصافها بالتحديد والجزئية ، اذا أريد وصفها وصـــفا صحيحا بالفكرة ، ومن ثم يصبح القول بأن الفكرة المجردة تحتوى على تناقض ذاتى •

ربما شعرنا بالميل الى عدم اعارة هذا الرأى الا القليل من الانتباه، وأن نعتبره مجرد تقليعة فى عالم المصطلحات هينة الشأن • غير أنه رغم أن الكثير من المصطلحات (التقليعة) ليس لها أكثر من أثر تافه ، وبالاستطاعة عدم الالتفات اليها ، الا أن هذا الرأى له عواقب بالغة الأهمية • اذ يرى بركلى أن الكلمات لا تستعمل استعمالا حافلا بالمعنى ، الا اذا كانت مرتبطة بأفكار • فاذا لم تكن هناك أفكار تناظر الكلمات التى نستعملها ، فان ما نطلقه من أصوات لن يزيد عن لغو عندما نجهر بها ، واذ فسرت « الأفكار » كما فسرها ، ورئى أنها تتألف من الكيفيات الحســـية وحدها بعد التجميع بينها على نحو خاص كما يحدث فى المدركات الحسية • وفى هذه الحالة فانه لن يقترن بأى مصطلح من المصطلحات الحافلة بالمعنى ، اذا لم يكن مناظرا لشىء ما كمدرك حسى معين • ان هذه الحركة أشبه فى وقعها بالحركة التى قام بها لوك عندما عرف الفكرة المتمايزة • وكما سبق أن لاحظنا فان بركلى يضع استثناء لقاعدة لوك كمصطلح الروح والمصطلحات المرتبطة به مثل مصـــطلحى « عقل » و « نفس » ، وايضا مصطلح الله ، ولكنه لم يعترف بأية استثناءات أخرى • وبوجه خاص ، فانه لم يرتض هذا الاستثناء فى حالة مصطلح « المادة » أو « الجوهر المادى » مثلما فعل لوك • وقد أدى ذلك فى التو الى رفضه النظرة التى تعترف بوجود شىء « كالمادة » أو البنية الأساسية المادية التى تكمن وراء مدركاتنا المختلفة أو تنبعث منها • وهذا ينقلنا الى مذهبه فى « اللامادية » •

وبينما يستعمل بركلى بالذات مصطلح « اللامادية » لتمييز موقفه ، الا أن المصطلح الذى شاع استعماله أكثر من ذلك للدلالة على هذا الموقف كان « المثالية » (أو التصورية عند يوسف كرم) • ويرجع سبب تفضيل مصطلح « المثالية » الى أنه يشير ضمنا الى كون الأشياء لا تبدو في نظر بركلى الا فى شكل مركبات من الأفكار فى عقول كائنات روحيـــة تدركها ، على أن هذا المصطلح مضلل نوعا ، لا لكونه يستعمل أيضا فى الدلالة على أولئك المولعين بالمثل العليا ، وانما أيضا لأنه يعنى عدم وجود أى شىء غير الأفكار • ويعد بركلى ذاته مسئولا جزئيا عن ذلك ، بالنظر الى استعماله لشعار esse est percipi « ان يوجد الشىء يعنى أن يدرك حسيا » ، يعنى أنه لا يوجد الا فى الادراك ، والا بقدر امكان ادراك مكوناته • غير أن بركلى يعتقد أنه الى جانب هذه الأفكار التى تدرك ، فلابد من وجود كائنات تقوم بالادراك ، ومن هنا واذا أريد التعبير عن ذلك فى صورة أوفى سيتوجب القول بأن وصف شىء ما بالكينونة يعنى اما أن يكون مدركا (بفتح الراء) أو أن يكون هو القائم بالادراك •• فالواقع لا يتألف من افكار فحسب ، وانما أيضا من كائنات روحية تدرك هذه الأفكار • و الأفكار والـــكائنات الروحية على الســـواء كيانات لامادية فى نظر بركلى ، وليسا أشياء مادية • ومن هنا يكون مصطلح «اللامادية » هو الأنسب ، لأنه يعبر على أفضل وجه عن فكرة عدم وجود أشياء مادية فى العالم ، أى لا وجود لجواهر لا مفكرة أو مادية صماء ، كما يعتقد الماديون ، وأن كل موجود بصفة حقيقية يكون لا ماديا فى طبيعته •

وثم اتفاق بين بركلى ولوك فى نقطة واحدة على أقل تقدير ، تتمثل فى قول لوك أن أفكارنا عن الأشياء تتألف من أفكار بسيطة أو كيفيات حسية فحسب ، وأن معرفتنا لها تعتمد فقط على مالدينا عنها من أفكار فى عقولنا • ومن المفروض أن لوك كان سيؤيد بركلى ــ كما يعتقد ــ عندما يقول :

« لما كان العديد من هذه (الأفكار البسيطة) تشاهد مصاحبة كل منها للأخرى ، فانها قد أصبحت تنطوى تحت اسم واحد ، وتقدر على أنها شىء واحد • وهكذا ــ وعلى سبيل المثال ــ فعندما لوحظ حدوث اقتران لون ما ومذاق ما ورائحة ما ، وشكل ما ، فقد رئى أن هذا يدل على أن هناك شيئا واحدا متمايزا ينطبق عليه اسم التفاحة » (١ : P)

اما مواضع افتراق لوك عن بركلى فقد ظهرت فيما يلى :

اولا : ينكر بركلى امكان ذكر أى اختلاف بين تلك الأفكار التى سماها لوك أفكار « الكيفيات الأولية » والأفكار الأخرى التى سماها بافكار « الكيفيات الثانوية » ·

ثانيا : ينكر بركلى وجود أى مبررات لدينا (اذا سلمنا بان جميع هذه الأفكار فى عقولنا) لافتراض وجود أية أشياء مستقلة عن عقولنا ، وتناظر الأفكار التى بعقولنا · ويرى أن الكلام عن مثل هذه الأشياء لن يكون له أى معنى على الاطلاق · ومهما يبدو من غرابة فى هذا الرأى للوهلة الأولى ، الا انه يشعر أن أى انسان يفكر مليا فى هذا الشأن سيرى نفسه مضطرا للاعتراف بأن « هناك بعض الحقائق التى تتميز بشدة اقترابها من العقل ووضوحها ، بحيث لا يحتاج المرء الى ما هو أكثر من فتح عينيه ليراها : « وكم بدت لى هذه الحالة بالغة الأهمية ! فلولا العقل ما أمكن للأجسام التى يتألف منها الاطار الهائل للعالم أن تحيا وتبقى ، وما أمكن لوجودها أن يعرف أو يدرك بدونها » (P. ٦) ·

ويرى بركلى أنه على الرغم من وجوب وضوح هذه الحقيقة للعقل ، فان معظم الناس لم يفتحوا أعينهم بعد لرؤيتها · وعلى الرغم من اعترافه بغرابة هذا الرأى فانه يكتب يقول :

« حقا هناك رأى شائع بين الناس على نحو غريب ، بأن البيوت والجبال ·· أو بمعنى أصح جميع الأشياء الحسية لها وجود طبيعى وحقيقى متمايز عن كينونتها التى تدرك بوساطة الفهم · غير اننى ··· اذا لم أكن أخطأت ·· أرى أن هذا الكلام يحتوى ضمنا على تناقض واضح ·· اذ هل تعد الأشياء السابق ذكرها شيئا آخر غير الأشياء التى ندركها بحسنا ؟ » ·

« فما الذى ندركه الى جانب أفكارنا وأحاسيسنا ؟ · وأليس من غير المقبول أن يكون أى شىء من هذه الأشياء ، أو أى جمع بينها موجودا دون أن يدرك ؟ » (P. ٤)

هنا يعرض بركلى برهانه على طريقة ما قل ودل · فالبيوت والجبال وباقى الأشياء ماهى الا أشياء ندركها بحواسنها · ففى الحق نحن لا ندرك عن طريق حواسنا ما هو أكثر من أفكارنا وأحاسيسنا · وليس بمقدور أفكارنا وأحاسيسنا أن توجد فى أى مكان ، الا فى عقولنا ، ومن ثم فان

كل ما ندركه بحواسنا هو داخل عقولنا ، ومن هنا تكون البيوت والجبال وباقى الأشياء موجودة فقط فى عقولنا ٠

على أنه لايبدو لى أن هذا البرهان قد اشتمل على أكثر من نقطتين بالاستطاعة الاعتراض عليهما ٠ ففى ظنى اننا جميعا سنسلم بما يقوله بركلى عن عدم امكان وجود الأفكار والأحاسيس الا فى عملية الادراك ٠ فأولا قد يتجه الشك الى حقيقة قيامنا بادراك البيوت والجبال ، يعنى هل حقا ان ما ندركه هو البيوت والجبال ، يعنى هل ما ندركه « البيت » أو « الجبل » ٠ ان هذا بلا شك هو الاعتراض الذى كان لوك سيثيره ، ولعله كان سيحاجى ويقول : اننا لا ندرك البيت ذاته ، وأن ما يحدث بالأحرى هو مجرد ظهور أفكار ما فى عقولنا من تأثير فاعلية البيت ذاته على حواسنا من خلال وسيط ما ٠ على أن هذا الاعتراض لا يقتصر على حمله فى طياته على الافتراض المسبق بأن الشىء الأوحد الذى ندركه ادراكا مباشرا هو افكارنا وأحاسيسنا (وهذا رأى يرحب به بركلى) ، ولكنه يحمل فى طياته أيضا القول بعدم وجود هوية بين البيت ذاته وأفكارنا عنه وكل ما هناك هو وجود صلة بينهما هى صلة العلة بالمعلول ، ولن يبدو هذا التفسير مقبولا لبركلى ٠ وسرعان ما سنراه يشير الى أن هذه القضية ستكون موضع شك ، اذا نحن افترضنا زيف النتيجة التى اهتدى اليها لوك ٠ ولعله سيسأله آنئذ : « اذا طرحت جانبا ما ذكرته عن النظرية العلية للادراك ، والتى أراها موضع شك ، فما هى المبررات التى تستند اليها فى اعتقادك أن ما ندركه هو شىء آخر غير البيت ذاته ؟ ان هذا على أى حال هو ما نراه نحن أنفســـنا عندما ندرك البيت ٠ وماهى المبررات التى لديك لتبرير الزعم بأن البيت شىء آخر غير ما ندركه ؟ والظاهرانه سيتعذر على لوك الى حد ما الاهتداء الى اجابة مرضية على ذلك ٠

ثانيا : قد يثار سؤال مؤداه : الا ندرك شيئا آخر بحواسنا خلاف افكارنا وأحاسيسنا ٠ ويصحب التساؤل الخاص بهذه المقدمة عادة قبول الاعتراض الأول بأن قلائل قد يقرون الرأيين : الرأى الذى يعتقد اننا ندرك البيوت والجبال وما أشبه بحواسنا ٠ والرأى الثانى القائل بأن ما ندركه ليس افكارنا ولا أحاسيسنا على حد سواء ٠ ويعنى الشك فى هذا الرأى الثانى أو فى هذه المقدمة الثانية الشك فى افتراض اساسى عند لوك وبركلى وأغلب الفلاسفة المحدثين الآخرين ابتداء من ديكارت الى يومنا الحاضر ، ولم يفطن بعض الفلاسفة لذلك الا فى عهد قريب جدا ٠ وبطبيعة

الحال ، اذا ثار الشك فى هذه المقدمة ، فان البرهان سيفقد فاعليته ٠٠ غير أن بركلى وكثيرين من الفلاسفة الآخرين السابقين له ومن أتوا بعده قد يعتبرون ذلك اتجاها يائسا ، تجاهل الاقناع المدعم لهذا الرأى والمستمد من العوامل العديدة التى عرضوها لبيان عدم استصواب ـ أو عم احتمال ـ نسبة الألوان والمذاقات والروائح والأصوات ـ كما ندركها ـ للأشياء خارج عقولنا ٠

وبدلا من أن يحاول فلاسفة عديدون نقض برهان بركلى بالاعتراض على مقدمة أو أخرى من مقدماته الأساسية ، فانهم يقنعون بالتسليم بمقدماته ـ التى تعد مقدمات ابستمولوجية ـ ويعزفون عن استخلاص نتائجه الأونطولوجية يعنى انهم يبدون استعدادهم للتسليم بصحة اعتراض بركلى على ما ذكره لوك ٠ فنحن اذا ارتضينا القول بأنه ليس لدينا تجربة لأى شىء آخر غير أفكارنا وأحاسيسنا ، فانه لن يوجد فى تجربتنا أى شىء يبرر افتراض أن أفكارنا وأحاسيسنا قد نتجت من تأثير أشياء مادية مستقلة عن حواسنا ٠ ولكنهم يتوقفون قبل أن يذكروا عدم وجود أى أشياء خلاف الأفكار والأرواح ،وأن ما ندركه لا يتضمن أى شىء سوى الأفكار التى لدينا عنها فى عقولنا ٠ ان معرفتنا بها تنحصر فيما لدينا من أفكار عنها ٠ أما هل يوجد أى شىء آخر خاص بها أكثر من الأفكار التى لدينا عنها ، وما هو مصدره المحتمل فمن المسائل التى يلوذون بالصمت حيالها ٠

ولعل بركلى يعتبر هذا اللوذ بالصمت دليلا على افتقار من يتبعون هذا الطريق الى الشجاعة فى التعبير عما يقتنعون به ٠ وما أشبه هذا الموقف بموقف من « يكتفى بالانزواء تحت راية شك المعتزلة . بينما لا يحتاج الأمر الى أكثر من استخلاص النتائج التى تترتب بالضرورة على هذا الرأى لانهاء هذا الشك » ٠ ولكن هل تعد هذه النتائج المتضمنة ضرورية حقا ، اذا راعينا أننا لا ندرك أى شىء غير أفكارنا ، ومن ثم فانه لا وجود لأى شىء خلاف القائمين بالادراك والأفكار التى يدركونها ؟ قد يكون بركلى مصيبا عندما قال أن تصور وجود أفكار مستقلة عن أى ادراك لها يحمل تناقضا ذاتيا ، وربما أصاب أيضا عندما ذكر أننا اذا لم نستطع أن نعى أى شىء غير الأفكار ، فانه لن يكون باستطاعتنا اطلاقا أن نكون أى تصور موجب أو حافل بالمعنى عن أى شىء سوى الأفكار ٠ غير أن ما يتبع ذلك منطقيا مازال عدم احتمال وجود أى أشياء خلاف الأرواح والأفكار ، ومن ثم تكون النتيجة التى اهتدى اليها : « بأن

وصف شيء ما بانه كائن لا يعنى اكثر من ان الشيء قد ادرك ، أو ان تكون انت هو المدرك (بكسر الراء) ليست متضمنة فى برهانه بالمعنى الدقيق الكلمة .

على أن الاعتراض الذى يوجهه بركلى لما ذكره لوك فى قوله : « رغم اقتصار تجربتنا المباشرة على افكارنا ، الا أن بوسعنا الحصول على معلومات عن الوجود الحق للاشياء الجزئية الحقة المستقلة عن العقل » قد كان مقنعا . كما ان حجته التى اقامها ضد تفرقة لوك بين الكيفيات الثانوية (التى لا توجد فى الأشياء ذاتها) والكيفيات الأولية (الموجودة فى هذه الأشياء) قد جاءت مقنعة ايضا . اذ يشير بركلى أولا : الى عدم امكان تخيلنا لما ستكون عليه الأشياء لو توفرت لها الكيفيات الأولية وافتقرت الى الكيفيات الثانوية :

« ليس فى مقدورى أن اكون اية فكرة عن جسم ممتد ومتحرك . اذ لابد أن اتصور ان له لونا ما وكيفية حسية ما ، من المعترف به انها غير موجودة الا فى العقل فقط . وباختصار فان الامتداد والشكل والحركة كصفات منتزعة من جميع الكيفيات الأخرى أمر لا يمكن تصوره ومن ثم فحينما توجد الكيفيات الحسية الأخرى ، لابد أن توجد هذه الكيفيات أيضا فى العقل ، وليس فى اى مكان آخر ، كما يجب أن نعلم » . (١٠ : P) :

ثانيا : يشير بركلى وبتصميم أكبر الى أن افكارنا عن الامتداد والشكل والحركة وغير ذلك ، لا تزيد عن كونها افكارا ، ولا تختلف فى هذا الشأن عن أفكارنا عن الألوان والأصوات والمذاقات ، وأنه لو صح - كما ذكر لوك - انه ليس بمقدورنا أن نجرب بطريقة مباشرة اى شيء آخر غير افكارنا ، فاننا لن نكون محقين فى الحالين ، اذا اعتقدنا أن افكارنا عن هذه الكيفيات تناظر الكيفيات الفعلية للأشياء الموجودة مستقلة عن عقولنا .

ويشعر بركلى بعد هذا التداعى الذى حدث للتفرقة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية بأن المبرر الباقى للاعتقاد فى وجود المادة كشيء مستقل عن العقل قد تلاشى ، ومن ثم يلاحظ الآتى :

« لقد اعتقدت (فى احدى المرات) أن اللون والشكل والحركة وباقى الكيفيات الحسية أو العوارض الحسية موجودة بالفعل بدون العقل

وبدت الحاجة ماسة لهذا السبب لافتراض وجود دعامة أو ركيزة غير مفكرة أو جوهر غير مفكر يرد اليه وجود هذه الأشياء • اذ لايمكن تصور وجودها اعتمادا على ذاتها • وفيما بعد وبمرور الزمان ، وبعد أن اقتنع الناس بأنه لا وجود للألوان والأصوات وباقى الكيفيات الثانوية الحسية بغير العقل ، فانهم انتزعوا هذه الدعامة أو الجوهر المادى من هذه الكيفيات ، وتركوا الكيفيات الأولية وحدها كالشكل والحركة وما اشبه واستمروا يتصورون وجود هذه الكيفيات بغير العقل ، ويتصورون انها بحاجة الى دعامة مادية بالتبعية • لكن بعد ان تبين استحالة وجود اية كيفية من هذه الكيفيات عن أى طريق آخر غير الروح أو العقل الذى يدركها ، فان ما يتبع ذلك هو عدم وجود أى مبرر لاستمرار افتراضنا وجود المادة •• مادامت هذه الكلمة تؤخذ على انها تعنى دعامة غير مفكرة من الكيفيات أو العوارض التى بوسعها الوجود بغير العقل » • (P. ٧٣) •

ان هذا عرض دقيق للتطور التاريخى الفعلى فى الفلسفة ، يبين كيفية الانتقال من الاتجاه الواقعى غير المحدد للمذهب المدرسى الى صورته بعد أن حـــوره ديكارت ولوك ، ثم بركلى ذاته • ومن المؤكد أنه يبدو تطورا منطقيا • ومن ثم فاذا كنت ترى فى نفسك عزوفا عن قبول النتيجة التى اهتدى اليها بركلى فما عليك الا أن تحدد كيف ستبتعد عنه قبل أن تصل الى نهاية هذا الاتجاه ؟ • وكيف ستتمكن من تدبير ذلك ؟

الأفكار والأشـــياء :

استندت الحجة الأساسية « للمذهب اللامادى » ــ كما اسلفنا ــ الى كون أفكارنا هى الشىء الأوحد الذى بوسعنا ادراكه ادراكا مباشرا ، وانها رغم تمتعها بالوجود « الحق » فى عقولنا ، فان الماديين أنفسهم لا يعتقدون ان لها وجودا مطلقا مستقلا عن اى عقل كان •• كما انه ليس بمقدورنا أن ندرك المادة أو الجوهر المادى ادراكا مباشرا كشىء مستقل عن جميع العقول ــ وهذا أيضـــا ما يرغم انصار المذهب المادى على الاعتراف به ، وانه ليس بالاستطاعة ذكر أى مبرر لافتراض وجود المادة بعد تصورها كشىء موجود فى ذاته ، لأن وجودها ليس متضمنا منطقيا فى أى شىء ندركه ادراكا مباشرا ، كما انه ليس هناك حاجة منطقية لذلك • وتحتاج هذه النقاط الأخيرة الى مزيد من الايضاح • ولكن قبل ذلك هناك اشياء قليلة تستحق أن تقال عن ماهية النتيجة التى يحتمل أن تترتب على هذه الحجة بافتراض صحتها •

فالظاهر أن بركلى قد وقع فى لبس فخلط بين القول بأن ما يتبع ذلك هو استحالة وجود أشياء أخرى غير الأفكار والأرواح وبين القول بأن قولنا بوجــود أشياء أخـــرى غير الأفكار والأرواح يعد لغوا ٠٠ والزعم الأخير قد يبدو أضعف كثيرا من الزعم الأول ٠ فبينما قد يكون من اللغو التحدث عن أية أشياء ليس بمقدورنا أن نعرف عنها شيئا لا عن طريق التجربة ، ولا عن طريق العقل ، فانه قد لا يبدو أن ما يترتب على ذلك منطقيا هو عدم وجود أشياء لا نقدر على الحصول على معرفة بها عن طريق التجربة أو العقل ٠

ان ما وقع فيه بركلى من لبس فى هذه النقطة يمكن أن ينظر اليه على أنه شىء ظاهرى فحسب ـ الى حد ما على أقل تقدير ـ اذا راعينا أنه قصد بكلامه تصورين للمادة ، فعندما يتحدث بركلى عن استحالة وجود المادة ، أو ما يكتنف معنى المادة من تناقض ذاتى ، فان ما يخطر بباله هو تصـــور المادة او الجوهر المادى على غرار الكيفيات الأولية للوك ٠ وهنا النقطة التى يرتكز عليها هى قوله أنه اذا اعتقد أن الجوهر المادى موجود مستقلا عن أى عقل ، وله خصائص الامتداد والشكل والحركة والصلابة ، فان هذا الاعتقاد ســـيتضمن تناقضا ، لأن هذه المصطلحات جميعا تتبع الكيفيات الحســـية ، أى لا تختلف عن اللون والصوت والمذاق والرائحة ٠ ولما كانت هذه الكيفيات كيفيات حسية ، فانها جميعا أفكار ، ومن ثم فبحكم طبيعتها فانه ليس باســـتطاعتها الوجود بصفة مطلقة أو مستقلة عن أى عقل ٠ ولما كان النظر الى الشىء على أنه من غير المقدور أن يوجد مستقلا عن أى عقل ـ من ناحية ، وعلى أنه أيضا مستقل عن أى عقل ، يحمل تناقضا ذاتيا ، لذا ولكى نتجنب الوقوع فى أى تناقض ذاتى ما علينا الا أن نكف عن نسبة الصفات أو الكيفيات الحسية فى مدركاتنا للمادة ، التى لا يصح أن تنسب اليها أية كيفيات مادمنا لم نتعرف اليها فى أية تجربة من تجاربنا ٠

على أنه من المؤكد احتمال وجود تناقض ذاتى فى القول بوجود أفكار موجودة فى ذاتها مستقلة عن أى عقل ، أو أى فعل من أفعال الادراك ، مع استمرار الميل الى الاعتقاد ـ كما فعل لوك ـ فى وجود أشياء مستقلة عن أى عقل ولها كيفيات مشابهة لتصورنا للكيفيات الأولية ٠ وسنفسر هذه الحالة على أنها لا تعنى وجود أفكارنا مستقلة عن أى عقل ، ولكنها ستعنى بالأحرى وجود أشياء لها كيفيات تتوافق وبعض أفكارنا مستقلة من أى عقل ٠ وسيساعد هذا الحل على تجنب التناقض الذاتى ٠

ويجيء رد بركلي على ذلك « بأن اية فكرة لن تتشابه الا مع فكرة اخرى .. فاللون والشكل ليس بمقدورهما ان يتشابها الا مع لون آخر أو شكل اخر (٨ : P) وربما بدا هذا الرأى اقرب الى التزمت ، لأنه قد تجـــاوز القول بعدم قدرتنا على معرفة هل تتشـــابه افكارنا وكيفيات الأشياء بالنظر الى ان الفرصة لم تتح لنا قط للمقارنة بينهما (مادامت تجربتنا قاصرة على افكارنا ذاتها) . وربما بدا هذا القول معقولا اذا سلمنا بأننا لا ندرك قط ادراكا مباشـــرا اى شىء باستثناء أفكارنا . ولكن بركلى يذهب الى ما هو ابعد . وهناك على اى حال شىء ما يمكن أن يقال دفاعا عن الموقف الذى اتخذه :

« اننى أتساءل هل بالاستطاعة ادراك هذه الأحوال المزعومة أو الأشياء الخارجية التى لدى افكارا منها (او يفترض ذلك)، او صورا أو تمثلات فى ذاتها أم لا ؟ . واذا أنت (سلمت) بانها ليست كذلك ، فاننى أرى الاستشهاد بأى شخص لكى يفتينى هل يعقل القول بوجود تشابه لون ولو شىء خفى آخر ، أو وجود تشابه بين صلابته اولينه وبين كيفيات شىء آخر غير ملموس . والأمر بالمثل عن باقى الكيفيات »(٨ : P)

ان النقطة التى يستند اليها هى عدم قدرتنا التكلم بطريقة غير مهوشة عن وجود تشابه بين افكارنا والكيفيات الخاصة باشـــياء موجودة وجودا مستقلا ، عندما يكون هناك اختلاف كبير بين الحالتين من حيث المبدأ استنادا الى انه باستطاعتنا ادراك احدى الحالتين ، بينما تتصور الحالة الأخرى بحكم طبيعتها على انها غير كائنة . فنحن نعرف ما الذى يعنيه قولنا ان كيفية مدركة ما تشبه كيفية مدركة اخرى ، ولكن ما الذى يحتمل ان يعنيه قولنا بوجود مشابهة لا تخضع لهذا الشرط ؟ . ولكن قبل أن يرفض زعم بركلى ان لاشىء يشبه فكرة اخرى غير فكرة غيرها ، وما يستخلصه من ذلك عن وجود تناقض ذاتى فى نسبة أنواع الكيفيات التى نصادفها فى التجربة لأشياء موجودة مستقلة عن اى عقل ، لابد من بيان امكان استخلاص معنى معقول من هذا الزعم .

ومن جهة اخرى ، فان بركلى يجنح الى القول بأن اتصاف هذا التصور بما يحمله من معاني حافلة بدلا من اتصافه بالتناقض الذاتي هو الذي دفعه الى النظر الى المادة كشىء لا يتصف بأى كيفيات نوعية موجبة . على اننا لا ننسى انه اذا تعذر قولنا اى شىء محدد عن المادة خلاف كونها شيئا مجهولا موجودا مستقلا عن اى عقل ، فاننا لن نكون

أصبحنا فى هذه الحالة عن أكثر من النزر اليسير عنها ، بحيث تتعذر نسبة التناقض الذاتى لنا الا فيما ندر · وفى الحالات التى يذكر فيها تصور للمادة من هذا القبيل ، فان بركلى يواجهه بذكر حجة أخرى بديلة ويذكر أنه عندما ينظر الى المادة على هذا النحو ، فانها لن تصلح لتفسير أية واقعة مفردة من التجربة ، بل ولن يكون بمقدورها التزويد بأى تفسير أسهل وابسط لأية واقعة من وقائع التجربة ، لأن هذا التفسير سيكون أيسر اذا اتبعت النظرة اللامادية اليها ، ومن ثم فانه يفصح عن التحدى الآتى :

« اتحداك أن تطلعنى على شىء ما فى الطبيعة فى حاجة الى تصور المادة لتفسيره أو ايضاحه » (D ٢٩٢) ·

وما يراه بركلى هنا صحيح بالتأكيد ، لأنه اذا فسرت المادة على نحو سالب بعيد تماما عن التحديد ، لا يدل على أى خصائص تنسب اليها ، فان هذا التفسير لن يعد تفسيرا على الاطلاق ، وباختصار اذا رئيت المادة على هذا الوجه (كمحاولة لتجنب التنـــاقض الذاتى الذى يترتب على نسبة أيةكيفيات تجريبية اليها) فان التصور سيصبح خاويا ، ومجردا من أية قيمة تفسيرية ، انه سيغدو فرضا لا نفع له ، معرضـــا للخدش من موسى الفيلسوف أوكام(*) · ان هذاينقلنا الى النقطة التالية لبركلى ومؤداها انه فى مثل هذه الحالات سيفقد تصور المادة أو تصور الجوهر المادى الموجود وجودا مســـتقلا أى اثارة للاهتمام العملى أو النظرى :

« اذا كان ما تعنيه بالمادة هو مجرد الدعامة غير المعروفة للكيفيات غير المعروفة ، فان وجود مثل هذا الشىء أو عدم وجوده سيكون سيان ، لأنه لن يهمنا على أى نحو · ولا أرى هناك أية ميزة للتشاحن حول معرفة أشياء لا نعرف ما هى ولا نعرف سببا لوجودها (P ٧٧) » ·

غير أنه ما برح هناك ـ على ما يبدو ـ احتمال وجود أشياء أخرى فى العالم غير الأفكار والأرواح · ومادام مثل هذا الاحتمال قائما ، فان

(*) مايعرف بموسى أوكام او مبدأ الاقتصاد يعنى المبدأ الذى يرى عـــدم الحاجة الى التسليم بوجود عدد كبير من الاشياء او المبادىء اذا كان بالاستطاعة القناعة بالقليل منها · ويذكر الاب كوبلستون أن هذا المبدأ ليس من اختراع الفيلسوف الوسيط أوكام · اذ سبق للآخرين الجهربه · أنظر كتاب Medieval Philosophy. تأليف F. C. Copleston. ص ١٢١ ·

نظرية بركلى اللامادية ستكون مازالت مفتقرة الى الحسم بصورة قاطعة ومن هنا وعند هذه النقطة يحاول بركلى تدعيم نظريته بالقول بأن هذا الاحتمال ليس احتمالا حقيقيا ، لأنه ليس من الاحتمالات ذات البال التى يجب أن ينسب لها أى قدر من المعقولية الحقة • فليس لأى تصور سالب للمادة أى معنى على الاطلاق ، ومن هنا يقول :

« عندما لا يكون هناك ما هو اكثر من الفكرة الواهنة أو غير الكافية التى تستخدم من قبيل الادعاء ، فاننى لن استخلص منها أى شىء ضد تصور أى شىء أو تصور وجوده ، ولكن استدلالى سيتخذ الشكل الآتى :

« انك لا تعنى أى شىء ألبته • فأنت تستعمل الكلمات على غير هدى ولا ترمى الى أى شىء ذى بال » (D ٢٩١) •

والحق أنه اذا استعمل مصطلح ما على مثل هذا النحو بحيث لا يعنى أى شىء على الاطلاق ، فانه سيغدو غريبا قيام أى شخص بالاصرار على القول بأنه مازال هناك مثل هذا الشىء الذى يدل عليه هذا الاسم أو المصطلح • وهكذا يستنتج بركلى فى نهاية المحاورة الثانية :

« اذا لم يكن هذا كافيا لاثبات استحالة شىء ما • فبالله عليك عرفنى ماهو » (D ٢٩٥) • ولكن على الرغم من أن العجز عن الربط بين أى معنى محدد بفكرة شىء ما – لا تحتسب من الأفكار أو الأرواح قد يخلق ادعاء قويا ضد من يزعم احتمال وجود مثل هذا الشىء الا أنه سيقصر – كما يظهر – عن اثبات استحالة مثل هذا الشىء • وهكذا يكون بركلى قد بالغ فى اثبات دعواه ضد من يرغب فى تأييد القول بالامكان المنطقى البحت لوجود شىء ما بالاضافة الى الأفكار والأرواح •

على أنه حتى اذا صح القول بان بركلى لم يتمكن من القيام بما هو اكثر من بيان أن ما ذكره هو أقوى اعتراض يمكن الاتيان به من الناحية العقلانية ، فان ما حققه يعد شيئا عظيما ، بعد أن درج المذهب المادى التقليدى على عدم الاكتفاء بتأكيد وجود الجوهر المادى ، ولكنه داب أيضا على الادعاء بامكان ذكر الشىء الكثير عنه • فلو صح أن ما بمقدورنا أن نحققه – فى الواقع – يقتصر على التعرف على وجود الأفكار والأرواح، وعلى قدرتنا على التحدث عنهما فحسب حديثا حافلا بالمعنى ، واذا كان وجود أى « شىء آخر » خلاف الأفكار والأرواح هو مجرد احتمال منطقى بحت ، واذا كان هذا « الشىء الآخر » لا يشبه على أى نحو أى شىء لدينا تجربة عنه ، حتى لو كان موجودا •• فى هذه

الحالة ، سيكون المذهب المادى قد تزعزعت أركانه ، وسيفقد تصـــور الجوهر المادى كل اهمية فلسفية ، من ناحية الغايات العملية على اقل تقدير ٠

ويرى بركلى انه من غير المفهوم لماذا يشعر بعضهم بالقلق من جراء هذه النتيجة ؟ ويذكر بطريقة مقنعة للغاية انه لن يترتب على هذه النتيجة اى اثر ولو واهن من الاختلاف من الناحية العملية ، سواء فى مجال العلم أو مجال التجربة على حد سواء ٠ اذ سيكون بوسع العلم مواصلة نشاطه مثلما كان يفعل فيما مضى ، لأن مهمته هى البحث عن اى الظواهر ترتبط بأى الظواهر الأخرى ٠ وبعبارة اخرى سيكون بوسعه الاستمرار فى بحث قوانين الطبيعة دون تعرض لمعوقات تذكر ٠ وسيأتى الاختلاف الأوحد فى طريقة فهمه لما يتعلق بهذه القوانين ٠ ولعل بركلى كان يفهم مهمة العلم فهما عصريا للغاية ، لأنه يرى على غرار الممارسين المحدثين للعلم وفلاسفة العلم المحدثين أن قوانين الطبيعة التى يكتشفها العلماء ليست مستقلة تماما عن التجربة الانسانية ، وتنتظر من يكتشـــفها . ولكنها بالأحرى تمثل أوصـــافا لأنماط من الظواهر التى تحدث فى التجربة الانسانية ، ومن هنا رأيناه يدفع « فيلونوس » فى كتاب المحاورات الى القول : « ان هدفى هو مجرد معرفة ماهى الأفكار التى تترابط سويا ٠ وكلما ازدادت معرفة الانسان بالارتباطات بين الأفكار ، تزايد ما يقال عن معرفته بطبيعة الأشياء » (٣٢٠ : D) فليس العلم معنيا بأى شىء قد يكون حقيقيا ، أو قد يكون موجودا مستقلا عن الظواهر التى نعيها ، أو قد نكون على وعى بها ، ولكنه بالأحرى معنى فقط بوصف الانتظام الواقع بين الظواهر المشاهدة ٠ والعالم بهذا المعنى لا يهتم بمسألة هل يوجد شىء ما أسمى من هذه الظواهر أو متجاوزا لها على نحو لن يكون بمقدورنا تجربته قط ٠ ولا ينزع العـــالم الى التفكير فى انكار أن ما اهتدى اليه هو معرفة طبائع الأشياء ، لأن ما اكتشفه هو ما يحدث بصفة منتظمة فى علاقة الظواهر بعضها ببعض التى نجربها بالفعل ٠ وليس من المستبعد منطقيا وجود شىء أشبه بالجوهر الكامن وراء هذه الظواهر ويقع خارج نطاق تجربتنا ، ومن ثم لا يصح القول بان بمقدورنا معرفة طبيعته الأساسية أو الباطنية ٠

والحق أن بركلى يعد أول فيلســـوف يذكر أن المعرفة التجريبية ـ يعنى معرفة الأشياء المكتسبة ع نطريق التجربة ـ هى فى الواقع معرفة حقة طبقا لخصائصها ، بغض النظر عن الرجوع الى براهين اثبات وجود

الله • ويلاحظ بركلى بحق أن الشـــك الذى يتركز على الطبائع الحقة للأشياء ، والميل الى الظن بأن المعرفة التجريبية للأشياء ادنى مرتبة من المعرفة الحقة ، انما يرجع بصفة مباشرة الى النظرة التى تعتقد أن الأشياء تحتوى على ما هو اكثر مما جربناه أو بوسعنا تجربته ، فاذا رأى أحد أن كل ما جربناه بطريقة مباشرة ، هو افكارنا ، وأن للأشياء وجودا مستقلا عن عقولنا ، فى هذه الحالة سيكون لا مفر من الوقوع فى براثن الشك ، اذا حدثت محاولة لمعرفة طبائعها الحقة ــ كما اعترف لوك بالذات ، وبذلك لن يصبح القول بان المعرفة العلمية أو التجربة العادية مساوية للمعرفة الحقة بطبائع الأشياء ، ولن يكون باستطاعتنا وصــــف المعرفة التجريبية بالمعرفة الحقة ، الا اذا اعتقدنا ان الأشياء لا تحتوى على صفات ليس بمقدور تجربتنا الخوض فيها • وهكذا يتضح انه لو كان بركلى محقا فى دعواه عدم امكان تجربتنا لأى شىء سوى افكارنا ، فانه سيكون محقا أيضا فى اعتقاده ان بمقدور الانسان تجنب الشك ، واعتبار المعرفة التجريبية معرفة حقة اذا اعتقد أن الأشياء لا تزيد عن كونها أفكارنا بعد أن اتخذت شكلا مركبا •

ويوفق بركلى أيضا عندما يرى ــ مختلفا عن لوك ــ اننا اذا لم نجرب أى شىء آخر خلاف أفكارنا ، فان الأمر لن يقتصر على عدم امكان معرفتنا للطبائع الحقة للأشياء ، ولكننا سنعجز أيضا عن معرفة حتى وجود الأشياء الجزئية • فمن جهة اخرى ، ان من نتائج موقفه ، الاعتقاد بامكان معرفتنا لوجودها • وفيما يتعلق بالأشياء ، فاذا كان معنى الكينونة مرتبطا بما ندركه ، فانه سيصبح أيضا وجود ترادف بين ما « يدرك » و « ما يكون » • اذ يرى بركلى اننا عندما ندرك شيئا ما ، فلا يجب علينا لارضاء أنفسنا ، أن نذهب لاقناع انفسنا بوجود شىء آخر مستقل عن مدركاتنا ، ولكنه مناظر لها (وهذه مهمة مســـتحيلة) قبل أن نستنتج وجوده •

بطبيعة الحال ، لم يقصد بركلى القول بأن جميع الأشياء التى تمر بعقولنا تتساوى فى منزلتها ، لأنه يرى مثل الآخرين جميعا وجود اختلاف بين الوجود الحقيقى ــ من جهة ــ والأشياء التى تتخيل أو تظهر كهلاوس فحسب ــ من جهة أخرى • ويعتقد أن ادراك الشىء يعنى انه كائن ، ولكن الحلم بالشىء أو تخيله أو توهمه ، كما يحدث فى الهلوسة ، لايعنى أيضا أنه كائن • ويرى أنه بالاستطاعة اقامة هذه التفرقة مثل امكان اقامتها فى أية حالة اخرى • ومن ثم فانه يسوق « فيلونوس » فى كتاب

المحاورات الى القول : « الوسيلة ذاتها التى اتبعتها فى التفرقة بين الأشياء والكائنات الخرافية فى مشروعك سيصح اتباعها هى نفسها فى حالتى (D ٣٠٦) · ويحاجى ويقول : اننا نفرق عادة بين تلك المدركات التى نصفها بأنها « حقيقية » والمدركات الأخرى اعتمادا على على الجمع بين ثلاثة معايير : P)

(أ) حيويتها ووضوحها ·

(ب) حقيقة أنها ترد الى عقولنا على نحو لاارادى اكثر من كونه اراديا ·

(حـ) تماسكها هى وباقى تجربتنا · ويلاحظ بحق أنه استطاع تطبيق هذه المعايير تطبيقا متوافقا ، بطبيعة الحال ، ستكون هناك حالات اشكالية كأنواع معينة من الهلاوس والخداعات البصرية والأحلام العنيفة ، غير أن هذه الحالات لم تبد اشكالات فى نظره اكثر مما تبدو لأى شخص آخر ، كما جاء فى حكمه النهائى عليها على نفس النحو الذى يتبعه أى شخص آخر ·

وباختصار ، فبينما ينكر بركلى الوجود المطلق للأشياء (يعنى وجودها مستقلة من أى عقل) ، الا انه يحافظ على التفرقة بين الوجود الحق للأشياء ، ومجرد تخيلها أو ظهورها فى الأحلام والهلاوس ، وكل ما هناك هو انه لم يجعل هذه التفرقة تستند على وجودها المطلق فى مقابل وجودها فى عقولنا ، ولكنه بالأحرى جعل هذه التفرقة تستند الى الاختلاف فى الكيف والاختلافات بين بعض أفكار فى عقولنا وأفكار أخرى ، بل لقد ذهب بعيدا الى حد استبقائه لاستعمال تعبير « الأشياء الخارجية » على شريطة أن يفهم منه الدلالة على تلك المركبات من الأفكار المستمدة من الأحاسيس اللاارادية وغير المستمدة من الخيال أو الأحلام ·

ويعرف بركلى أن من بين الاعتراضات التى ستوجه الى نظرته هو أنها ستجعل من المستحيل القول بامكان تشابه اثنين من الناس فى ادراك نفس الشىء · ويسلم بذلك ويرى انه اذا كان المقصود بالتشابه تشابها من الناحية العددية ، وليس التشابه فى الكيف ، ستكون هذه النتيجة متوقعة ، ولكنه يشير بحق الى انه فى غير مقدور أحد أن يعتقد أن هذا الاعتراض اعتراض على نظرته ، اذا اتخذ موقفا يؤيد فيه ما يقال عن أننا لا ندرك قط ادراكا مباشرا سوى أفكارنا ، لأن النتيجة ذاتها ستترتب على نظرة لوك أو نظرة أى انسان آخر يتخذ هذا الموقف ، حتى لو اعتقد

أن أفكارنا أشياء مادية مستقلة فى وجودها · والوسيلة الوحيدة لتجنب هذه المشكلة هى الاعتقاد بأننا ندرك ادراكا مباشرا الأشياء المادية المستقلة فى وجودها ، ويتماثل بركلى هو ولوك فى اعتبارهما هذا الاعتقاد ضربا من السخف · وفضلا عن ذلك ، فانه لم يعتقد أن هذه المسألة مشكلة هامة على أى نحو · ففى نظره ، لا يستبعد القول بقيام شخصين بادراك متماثل للشىء نفسه ، وأن يجىء هذا « التماثل » فى الادراك من حيث الكيف ، مع عدم ضرورة افتراض جوهر مادى موجود بصفة مستقلة ، هو الذى يدفعهما الى الحصول على الفكرتين التى لديهما حتى يستطاع القول عنهما بأنهما يفكران فكرتين متآنيتين ومتماثلتين من حيث الكيف ، وبمقدورنا أن نفسر هذه الحالة على نفس النحو الذى اتبعه بركلى فى تفسيره لكيفية حصول كل شخص منا على جميع ما عنده من مدركات · وهذا ينقلنا الى تفسيره لأصل مدركاتنا ·

ويرفض بركلى ما ذكره لوك عن النظرية العلية فى الادراك جزئيا لأسباب غير خافية · اذ أن ما رواه لوك فى هذا الشأن قد استند على افتراض مسبق يرى أن الجواهر المادية موجودة مستقلة عن عقولنا ، وأنها تدفعنا الى الحصول على ما لدينا من أفكار ، من تأثيرها الفزيائى على حواسنا · ويرفض بركلى هذا التصور بالذات عن الجواهر المادية ذات الوجود المستقل · غير انه قد يستند على صحة حجة أخرى أيضا ضد نظرة لوك · وتهدف هذه الحجة الى اثبات أنه حتى اذا وجد نوع ما من الجوهر المادى ، فانة لن يكون باستطاعته أن يصبح علة لأفكارنا ·
والحجة قوامها كالآتى : ليس بالاستطاعة أن يكون الجوهر المادى علة أفكارنا ، الا اذا كان فعالا · فلو كان منعدم الفاعلية تماما ، فانه سيعجز عن القيام بدور علة أى شىء · اما اذا كان فعالا فزيائيا فيتعين أن تتوافر له خصائص الحركة والامتداد والصلابة · غير أن تصور وجود جوهر مادى مستقل تماما عن العقل كشىء ممتد وصلب ومتحرك سيكون من نوع التصورات التى رئى فيما سبق انها تحمل تناقضا ذاتيا ، لأن الحركة والامتداد والصلابة هى جميعا كيفيات ندركها ادراكا مباشرا ، أو هى عبارة عن افكار فى العقل · وهكذا يتضح أن المادة اما أن تتصور على نحو تكون فيه غير قادرة على القيام بدور علة لأى شىء (ومن ثم تكون معدومة الفاعلية) ، أو يتعين أن تتصور على نحو يتضمن تناقضا ذاتيا ، ومن ثم سيفتقر المذهب القائل بأن المادة أوالجوهر المادى هو علة أفكارنا فى الحالين الى التماسك ·

ويضيف بركلى الى هذه الحجة المثيرة للاهتمام حجة أخرى (سبق للايبنتز استعمالها) ترى أنه من غير المفهوم كيف يتسنى لأى مقدار من حركة أى شىء لا يتصف بأكثر من كونه ممتدا وصلبا احداث فكرة أو تصور ، واقر لوك ذاته بأن هذه الحالة غير مفهومة ، ولكنه سلم بها كأمر من الأمور الواقعة • ويتماثل بركلى ولايبنتز فى حكمهما على مثل هذا القبول أو التسليم عن طيب خاطر بشىء لا يقبل التصور على أنه أمر لا يوثق به ألبته • ويضيف بركلى الى ذلك حجة أخرى ترى أننا لما كنا لا نجرب أطلاقا الأشياء المادية الموجودة وهى تحدث الأفكار عندنا ، وكل منا مستقل عن الآخر ، فليس لدينا الحق فى تطبيق مبدأ العلية تطبيقا يتجاوز الحدود التى لاحظنا صلاحيته للتطبيق فيها ، حتى اذا سلمنا بالامكان المنطقى لوجود نوع ما من الجوهر المادى غير المعروف •

غير أن بركلى لا يستنتج من جميع هذه البينات خطأ النظرية العلية للادراك كلية • وعلى العكس فانه يتجه الى اتباع صورة أخرى منها يستند فيها – على الأخص – على كون مدركاتنا غير ارادية ، ومن ثم فانه يتفق اتفاقا كاملا هو ولوك فى القول بوجوب وجود علة لهذه المدركات خارج أنفسنا • أما موضع الاختلاف بينهما فيرجع الى مايراه طبيعة هذه العلة • وتبعا لذلك فاننا نراه يجرى على لسان فيلونوس (فى كتاب المحاورات) القول الآتى :

« اننى لا أجد على أى نحو أى خطأ فى استدلالك عندما انتزعت العلة من الظاهرة ، ولكنى انكر تسمية العلة التى قام العقل باستخلاصها بالمادة » (D : ٢٨٢) •

ويقترح بركلى الاستعاضة عن « المادة » كعلة لأفكارنا بالله • وهكذا يقدم صورة من النظرية العلية للادراك يحل فيها الله محل المادة كعلة • فاذا استبعدت المادة (للأسباب السالفة الذكر) ، واذا لم يكن بمقدور أفكارى ذاتها أن تكون علة لنفسها أو علة لأى شىء آخر (وهو رأى يراه سخيفا بحق) • واذا كنت أنا ذاتى لست علة هذه الأشياء (وأنا لا أبدو بالتأكيد هـكذا عندما أقوم بعملية الادراك) فانه من المنطقى – على مايبدو – كما يقول بركلى : « ان تكون هناك اذن ارادة ما أخرى أو روح هى التى أحدثتها (٢٩ : P) • ولم يظهر بركلى شيئا من الحرص أو المبالاة باحتمال أن « تكون الارادة الأخرى أو الروح

الأخرى » التى احدثت جميع أفكارنا اللاارادية او مدركاتنا كائنا آخر مثله هو بالذات (أى شخص آخر) لأن أحدا لن يقبل مثل هذا الرأى قبولا جادا ، ومن ثم فاذا وجب وجود علة لمدركاتى ، فليس هناك غير مرشح واحد لذلك : انه الله ·

قد يعترض على ذلك بأن ما يقال عن أن المادة هى التى احدثت هذه المدركات يحمل شيئا من التعسف ، تماما مثل القول بأن المادة هى التى أحدثتها ، لأننا لا نعرف قط تجربة تثبت لنا قيام الله باحداث مدركاتنا · غير أن لدى بركلى اجابة على هذا الاعتراض ، لأنه يلاحظ أن لدينا علما بتجربة الكائنات الروحية التى تحدث الأفكار ، يعنى أنفسنا ، عندما نتخيل أشياء شتى تبعا لمشيئتنا · فاذا أدركنا أنه بمقدورنا ككائنات روحية أن نحدث الأفكار فى أنفسنا ، فان هذا سيساعدنا على أى حال للاستناد الى أساس ما فى التجربة يبرر تصورنا وجود كائن روحى آخر يحدث الأفكار بداخلنا ·

وهكذا يستنبط بركلى برهانه على الوجه الآتى : ان المرة الوحيدة التى حصـــلنا فيها على تجـــربة تؤيد قيــامنا بدور علة أفكارنا هى الحالة التى تكون فيها علتهـــا داخل أنفســـنا · فالكائن الفعال الوحيد الذى لدينا تجربة خاصة به هو أنفسنا ، ومن ثم فعندما يتطلب الأمر تحديد علة لتلك الأفكار من بين أفكارنا التى لم نكن نحن علتها ، سيكون النوع الأوحد للكينونة الذى نثق ــ استدلالا ــ بفضل التجربة ، بأنه علتها هو أى كائن آخر مماثل لنا ، أى كائن روحى آخر · وهل هناك ياترى كائن آخر تنطبق عليه هذه الأوصاف غير الله ؟ واذا سلمنا بالنزعة اللامادية عند بركلى ، أو حتى اذا سلمنا بامكان وجود ذلك النوع من المادة الذى لم يستبعده بالمعنى الدقيق للكلمة ، واذا سلمنا بوجوب وجود علة ما لمدركاتنا ، فان هذه الحجة تعد قوية فعلا ·

وفى نظر بركلى ، ليست هذه الوظيفة الهامة هى الوحيدة التى يؤديها الله ، لأنه يساعده أيضا على اضفاء جانب من المعقولية على أحد معتقداتنا الأساسية الخاصة بوجود الأشياء ، يعنى اثبات وجود الأشياء حتى عندما لا نكون نحن أنفسنا فى حالة ادراك لها ،واثبات أنها كانت موجودة قبل وجود أية كائنات مماثلة لنا ، وأنها ستستمر فى الوجود حتى اذا توقفنا نحن أنفسنا عن الوجود · وليس بركلى على استعداد على الاطلاق لقبول الفكرة البادية الحماقة التى ترى أن الأفكار دائمة

التآلق داخل الوجود وخارجه ، مثلما أدركناها لأول مرة ، وأنها ستتوقف عن ذلك ، ثم تعاود تالقها مرة أخرى ٠ ويسلم بركلى بأن استمرارية الوجود من بين المقومات الأساسية لتصورنا لما ينبغي أن يتوافر للشيء لكى يوجد حقا ٠٠ وينجح بركلى فى ضــــمان هذا العنصر القائم فى تصوراتنا العادية بارجاع ذلك الى الله ٠

قصارى القول فعندما يتعلق الأمر بالأشياء ، فان القول بكينونتها يعنى امكان ادراكها ليس من قبل البشر وحدهم ، وليس من قبلنا جميعا فحسب ، اذ بالاستطاعة القول بأن الأشياء كائنة حتى اذا لم نقم نحن بادراكها ، لأنه حتى عندما لا يقوم أحدنا بادراكها ، فانها ستستمر تدرك بوساطه « الله » ٠ انها فى عقل الله حتى وان لم تكن قد دخلت عقولنا بعد ، او لم تعد داخل عقولنا ٠ وعلى هذا النحو يتجنب بركلى الاعتقاد بأن الأشياء دائمة الدخول والخروج من الوجود ، ويتجنب أيضا افتراض الوجود المستقل للأشياء المادية ، والتســــليم بأن للأفكار القدرة على الاستمرار فى الوجود حتى اذا لم يوجد من يدركها ، أما كيف عرف أن الأشياء موجودة بصفة مستمرة فمسألة أشبه بالاشكال ٠ اذ لا يخفى أنه لا يعرف أنها موجودة كذلك ، اعتمادا على التجربة ، كما أنه لم يعتمد على وجود الله لاثباتها ، والحق أنه ليس بمقدوره أن يفعل ذلك ، كما سيرى ٠ غير أن بركلى مقتنع تماما بذلك مثلنا جميعا ٠ وعندما ضم الله الى قائمة القائمين بالادراك فانه أفلح فى تجنب الابتعاد عن هذا الاعتقاد ٠ ولكن ما الذى سيتبقى لنا اذا قبلنا حججه النقدية ضد المذهب المادى ، ولكننا أسقطنا الله من الصورة ؟ انها مشكلة محيرة تدعو الى الكدر حقا ٠

العقـــل والله :

لوحظ فى القسم الأول من هذا الفصل كيف أنكر بركلى أن يكون لدينا أية أفكار عن أنفسنا ، أو أن بمقدورنا الحصول عليها أو على أية أفكار عن أى كائن روحى بالمعنى الذى اعتاد اســــــتعماله للدلالة على مصطلح « الفكرة » ٠ ونحن لا ندرك الكائنات الروحية ـ لا عندما تكون أنفسنا ، أو أية نفوس أخرى ـ اعتمادا على أية حاسة من حواسنا ، ومن ثم فليس لدينا أية فكرة عن هذه الكيانات ٠ بيد أن بركلى لا يستخلص من ذلك افتقار تصور الكائن الروحى الى المعنى مثلما حدث فى نظرته الى تصور المادة ٠ ومن ثم فاننا نراه يسوق فيلونوس الى القول فى كتاب المحاورات :

« انى اعرف ما الذى أعنيه عندما أؤكد وجود جوهر روحى أو دعامة للأفكار »(D : ٣٠٤) • ولقد سبق للوك أن ذكر أن تصورى الجوهر الروحى والجوهر المادى يرتفعان معا أو يسقطان معا ، لأننا لا ندرك أيا منهما ادراكا حسيا ، ولأننا نتصورهما تصورا غامضا • وبدلا من أن يرفض لوك المصطلحين لهذا السبب ، فانه قبلهما عندما لم يدر ما الذى سيكون بمقدورنا أن نفعله بدونهما • أما بركلى فيعتقد أن باستطاعتنا أن نمضى قدما على خير وجه بغير تصور الجوهر المادى ، ولكن الأمر ليس كذلك بغير تصور الجوهر الروحى ، لأنه يفترض أيضا ضـــرورة وجود جوهر ما تستند الأفكار عليه ، أى كيان ما تدرك الأفكار من خلاله • وينكر بركلى خلو تصور الجوهر الروحى خلوا تاما من المعنى ، لأنه قادر على الافصاح عما يعنيه به • انه يعنى عنده : ما يفكر ويريد ويدرك » (D • ١٣٨) •

ويقول فى هذا الشأن : ان الروح كيان فعال يستند وجوده لا على كونه يدرك فحســـب ، وانما أيضـــا على قيامه بالادراك والتفكير » (D : : ١٣٩)

واذا صح أن لدينا نوعا ما من التصور الحافل بالمعنى عن أنفسنا ككائنات روحية ، فليس هناك ما يحول أيضا دون حصولنا على تصور حافل بالمعنى عن الله كذلك على شريطة أن يدرك بالمثل ككائن روحى (على غرار نظرتنا التقليدية اليه) • ويتماثل بيان بركلى عن كيفية حصولنا على تصور الله أساسا هو وبيان لوك • اذ يقول (فيلونوس) :

« واتباعا لقدر كبير من المعقولية ، يصح القول بأن نفسى هى التى زودتنى بفكرة ، يعنى صورة لله أو ما يشبهه ، حتى وان لم تتصـــف بالاستيفاء الى حد كبير ، لأن كل ما لدى من تصور عن الله مكتسب عن طريق تأمل نفسى ، بعد تعظيم قدراتها وازالة ما علق بها من نقائض » (D : ٣٠٢)

بمقدورنا أن نعترف بقدر كبير من الفضل لبركلى فى هذا الشأن • فاذا كان تصور الكائن الروحى حافلا بالمعنى فى حالتنا ، فان تصور الله الذى يتحقق بهذه الطريقة يمكن أن يجىء مفعما بالمعنى أيضا • فاذا كان التحدث عن النفس بالطريقة التى اتبعها أمرا حافلا بالمعنى ، فان التحدث عن الله على نحو ما فعل سيكون حافلا بالمعنى أيضا ، وان كان هذا لن يتحقق الا اذا كان التحدث عن النفس مثلما فعل أمرا بعيدا عن اللغو ،

واذا أمكن تصور الله على نحو مماثل بالفعل بطبيعة الحال ، فان اسبينوزا ما كان ليرضى عن هذا النوع من تصور الله · اذ كان هذا النوع من التصور ـ على وجه الدقة ـ هو ما هاجمه فى ملحق الكتاب الأول من « الأخلاق » · ولكن بركلى يرى أن تصور الله لن يكون حافلا بالمعنى الا اذا تصور الله على هذا النحو · ولربما نظر بركلى الى تصور الله الذى اتبعه اسبينوزا على أنه لغو ، وربما اعتبر نظرته الى المادة لغوا أيضا ·

غير أن تفسير تصور الله الذى ذهب اليه بركلى شىء ، ومعرفة أن هناك كائنا يتجاوب هو وهذا الوصف شىء آخر ، ويعتقد بركلى أنه بالامكان اثبات وجود مثل هذا الكائن ، وان كانت حجته التى أوردها عن وجود الله لم تتبع صورة البرهان الأونطولوجى (الدليل الوجودى) ولم تتماثل أيضـــا والبرهان الكوزمولوجى فى صـــورتيه اللتين قدمهما لايبنتز ولوك · هذا يعنى أنه لم يستند فى حجته على القول بأن وجود الله يفترض سبق وجود العالم ، أو أن وجود الله يتطلب سبق افتراض وجـــود كائن مفكر ومدرك · والواقع أنه عرض برهانين ، جاء الأول فى كتاب المبادىء ، وظهر الثانى فى كتاب المحاورات · وتشابه البرهان الذى قدمه فى كتاب المبادىء ونفس البرهان الكوزمولوجى ، وانما فى صيغة مختلفة : اذ يقول :

« ليس هناك ما هو أشد وضوحا لأى انسان قادر على القيام بأقل قدر من التأمل من وجود الله أو وجود الروح القابعة فى عقولنا بصورة حميمة مولدة فيها جميع أنواع الأفكار أو الأحاســيس التى لا تكف عن التأثير فينا » (D : ١٤٩) ·

والسبب الذى دفعه الى نسبة الوضوح الى هذه المعرفة هو تسليمه بأن ما لدينا من مدركات لم نحدثها باختيارنا لابد أن يكون لها علة ما خارج انفسنا · ولا يصح أن تنسب أغلب هذه المدركات على نحو مستصوب الى أفعال الكائنات البشرية الأخرى · ولما كانت هذه العلة لا يمكن أن تكون جوهرا ماديا له وجود مستقل ، لذا يتعين أن تكون نوعا آخر من الكيان الروحى ، ومن ثم رأيناه يكتب قائلا :

« من الواضح للكافة أن تلك الأشياء التى تسمى بمنجزات الطبيعة، يعنى الجانب الأعظم من الأفكار والأحاســيس التى ندركها ليســت من صنعنا ، ولا يجوز القول بأنها اعتمدت على ارادات البشر · ومن هنا يجب أن تنسب علتها الى روح أخرى ، لأنه من غير المقبول القول أنها قادرة على الصمود والبقاء اعتمادا على نفسها » · (D ١٤٦ D)

ويرى بركلى أن هذا الكلام كاف لاثبات وجود الله على نحو ما ، وان كان سيظل هناك اشكال ينصب على هل تدعم الأدلة المنتزعة من مدركاتنا النتيجة التى ترى أن هذا الاله يتمتع بالصفات التى تنسب تقليديا لله · على أننى فيما يتعلق بالحاضر ساكتفى بملاحظة أن هذا البرهان يعتمد على صحة مقدمتين : الأولى - أن لمدركاتنا علة تعلو على هذه المدركات وعلى عقولنا معا · الثانية : لايمكن أن تكون هذه العلة نوعا ما من الجوهر المادى ذى الوجود المستقل ·

ويجيء البرهان الذى يذكره بركلى فى كتاب المحاورات مختلفا نوعا · ويعد من أغرب البراهين التى ذكرت لاثبات وجود الله فى تاريخ الفلسفة الحديثة (والبرهان الآخر الذى ربما نافسه فى هذا المضمار هو البرهان الذى أتى به كانط) · وفى هذا البرهان لم تكن الواقعة التى يستند اليها بركلى فى افتراضه المسبق بوجود الله هى الحدوث اللاارادى للمدركات فى عقلى ، ولكنها كانت بالأحرى وجود أشياء مستقلة عن عقلى وعن عقول جميع البشر ، والتى رغم ذلك لايمكن أن يقال أنها موجودة الا بفضل ادراك عقل ما لها · ويقول فيلونوس فى كتاب المحاورات ما يأتى مما أثار دهشة هيلاس :

« يعتقد الناس بوجه عام أن جميع الأشياء تعرف أو تدرك بوساطة الله لأنهم يعتقدون فى وجود الله · بينما أنا من ناحية أخرى استنتج بصفة مباشرة وبالضرورة وجود الله استنادا الى وجوب ادراكه لجميع الأشياء الحسية » (D : ٢٧٦) ·

ويعتقد هيلاس أنه قد أتى باعتراض ناسف لاعتقاد فيلونوس عندما يقول لكى تتصف الأشياء « بالكينونة ، فانها لابد أن تدرك » ، يعنى أن جانبا مما نعنيه عندما نتحدث عن وجود شيء ما بالفعل لن يكون موجودا عندما لا يوجد من يقوم بادراكه ، ولأن انكار وجود الأشياء عندما لا ندركها سيكون سخفا ومحالا · غير أن فيلونوس يرد بالاتفاق معه اتفاقا تاما · ويستند قبوله لهذه النقطة على أن الأشياء الحقيقية (باعتبارها مقابلة للأشياء المتخيلة) موجودة عندما لا نكون قائمين بادراكها ·· بالاضافة الى اصراره على القول بأنه اتباعا لمبدأ : « أن كينونة الشيء تعادل ادراكه » فانه اتجه الى القبول بالنتيجة التى ترى ضرورة وجود كائن روحى ما غيرنا نحن أنفسنا يدرك الأشياء حتى عندما لا ندركها ، ومن ثم ينسب اليه وجودها المستمر ، يعنى الله · ويقول هيلاس : « افترض

انك قد هلكت ، أليس بمقدورك أن تتصور استمرار الأشياء التى تدرك بالحس فى البقاء ؟ ، ويجيب فيلونوس قائلا :

« بمقدورى ذلك ، ولكن فى هذه الحالة فانها ستستمر فى البقاء داخل عقل آخر ، فمن الواضح أن (الأشياء الحسية) لها وجود خارج عقلى ، ومن ثم فلابد من وجود عقل آخر تكون موجودة فيه خلال الفواصل الزمنية التى تتخلل فترات ادراكى لها ، مثلما كان يحــــدث بالمثل قبل مولدى ، وما قد يحدث بعد هلاكى المفترض • ولما كان الشىء نفسه يصح عن جميع الأرواح المخلوقة الفانية ، لذا من الضرورى أن يتبع ذلك وجود عقل أبدى حاضــــر على الدوام ، يعرف كل الأشـــــياء ، ويحيط بها » (٢٠٠ • (D •

وليس هذا البرهان من بين صور البرهان الكوزمولوجى لأنه لم يتضمن فى حجته القول بضرورة وجود الله كفرض مسبق حتى يقوم بدور علة شىء ما نعرف من التجربة أنه موجود بالعالم المادى أو حتى أنفسنا أو مدركاتنا • انه برهان لا نعرف ماذا نسميه ! وياله من برهان عجيب • ولربما بداسليما منطقيا لو كانت مقدماته صحيحة ، ولكن مقدماته قد احتوت على الآتى : أولا « لكى تكون الأشياء كائنة يجب أن تقبل الادراك ثانيا : للأشياء وجود مستمر ومستقل عن ادراكنا لها » •

ولنسلم بالمقدمة الأولى بالنسبة لدواعى الحاضر على أقل تقدير ، أما المقدمة الثانية ، فانها مصدر العجب • انها تتفق والمفهومية الدارجة common sense ، وتعبر عن جانب مما نعنيه عندما نتحدث عن وجود الأشياء • ولكن الرأيين على السواء لايثبتان صحة هذه المقدمة • ولن تثبت صحتها أيضا اذا استندنا الى كونى لست الذى يحدث مدركاته الحسية تبعا لأحد الأفعال الارادية • فماهو اذن المبرر الذى استحث بركلى الى افتراض صحة هذه المقدمة ؟ وبغير أن نتعثر فى نظريته الخاصـــة بالمعرفة ، ربما بدا بالاستطاعة اثبات صحة هذه المقدمة اما بالرجوع الى التجربة ، أو بالاعتماد على العقل • ولكن لو كان ذلك كذلك فانها ان تكون حقيقة مثبتة فى نظره ، ولكنها ستكون بالأحرى مجرد اعتقاد أو افتراض لايستطاع الاهتداء الى مبرر تجريبى أو عقلانى له • غير أن البرهان الذى يعتمد فى احدى مقدمتيه على اعتقاد لا يقبل التبرير لا يعد برهانا على الاطلاق • وهكذا فرغم ما يتصف به الاتجاه الذى يتبعه بركلى فى فكره من نواحى مثيرة للاهتمام ، الا أنه لا يعرض لنا برهانا صحيحا — على مايبدو — عن وجود الله •

ولكن وحتى اذا صحت عدم صلاحية البرهان الأنف ذكره ، فان هناك برهانا آخر جاء فى كتاب المبادىء · ولا يرتكن هذا البرهان على نفس الافتراض الذى لا يقبل التبرير ، ومن ثم فيحق لنا أن نتساءل : اذا افترض أن هذا البرهان يثبت وجود كائن روحى آخر غيرنا عن أنفسنا ، ويوصف بأنه علة مدركاتنا الحسية ، فما الذى يمكن أن يقال عن طبيعة هذا الكائن الروحى ؟ فهل هناك تناظر بين طبيعته ـ كما ظهر من التجربة ـ وطبيعة الله كما تتصور تقليديا ؟ · ان طبيعته لابد أن تكون كيانا روحيا ، ارتكانا الى ما ذكر فى حجة سابقة ، ولكن من أى نوع سيكون هذا الكيان الروحى ؟ ·· وتجىء اجابة بركلى عن هذا السؤال شديدة التماثل هى واجابته فى كتابى « المبادىء » و « المحاورات » · اذ يقول :

« لو أننا تمعنا فى الانتظام المستمر الذى يتكشف فى النظام الذى تتبعه الأشياء الطبيعية ، وطريقة تعاقبها ، وما تتميز به فى أعظم جوانبها وأدناها على السواء ، والدقة المذهلة فى تخطيط منمنمات الخليقة ، بالاضافة الى تناغم الكون فى جملته وانسجامه ·· أقول ·· لو تأملنا فى جميع هذه الجوانب ، وانتبهنا فى الوقت نفسه الى معنى صفات الواحدية والأبدية والحكمة اللامتناهية والخير والكمال ، ومدلول هذه الصفات ، فاننا سندرك بلا تردد انها تنتمى الى الروح محل البحث » (D · ١٤٦)

ومجمل القول فان بركلى يستنتج تمشيا وما أصبح يدعى البرهان الذى يرد الى التصميم ، أى البرهان الذى يستند الى تصميم أو مخطط تجربتنا ونظامها وجمالها ، يستنتج أن الكائن الروحى الذى يفترض أنه علة الأشياء التى ندركها يتصف بجميع تلك الصفات التى حملت تقليديا على فكرة الله ، ومن ثم فانه يقول فى معرض كلامه عن الله :

« لم أقصد القول بأن للأشياء علة غامضة عامة فى غير مقدورنا تصورها · ولكنى أقصد الله بالمعنى الدقيق الصحيح للكلمة · انه موجود وكائن ويتمتع بصفة الروحانية والحضور الدائم والعلم الكامل واللاتناهى فى القدرة والخير ، وتتمتع هذه العلة بنفس الوضوح الذى تتصف به الموجودات الحسية ، والتى لا مبرر للشك فيها مثلما لا نرتاب فى صحة وجودنا » (D : ٣٣٤) ·

ومن الجدير بالتنويه أن بركلى لم يعتمد على البرهان الذى يثبت وجود الله استنادا الى التصميم ، مثلما فعل بعض الفلاسفة · والأرجح

هو أنه أثبت أولا وجود الكائن الروحى (اللاانسان) باتباع صورة من البرهان الكوزمولوجى · واستند ثانيا فى برهانه على استقلال الأشياء الحسية واستمرارها فى البقاء · وبعد أن اتبع هذا البرهان لهذه الغاية فلعله يبدو غريبا أن نلاحظه يقول بعد ذلك :

« الله كائن على يتمتع بالكمال بلا حدود · فلا غرو اذا عجزت الأرواح الفانية عن فهم طبيعته ، واذا توقعنا أن لا تتوافر للانســـــان تصورات دقيقة عن الاله وصفاته وأساليب تعامله » (D : ٣٣١)

وهكذا يتضح أن بركلى يستند فى فكرته على عدم قدرتنا الاهتداء الى فهم دقيق وكاف لطبيعة الله ولمختلف صفاته · وأقصى ما بمقدورنا الحصول عليه هو الفكرة التقريبية العامة ، ولعلها تكفى لتزويدنا بفكرة حسنة عما يشبهه · ولما كان لدى هيوم قدر كبير مما يمكن أن يقال عما بوسعنا وما ليس بوسعنا أن نستخلصه من مثل هذا البرهان المعتمد على التصميم لذا فاننى لن أسهب فى الكلام عن برهان بركلى ، وسأكتفى بطرح سؤالين :

أولا : هل تبيح الأدلة المستقاة من تجربتنا قيامنا باستدلال الصفات التى استخلصها بركلى ؟ ··

ثانيا : لو صح ذلك ، هل هناك ما يبرر ما حدث من تجاوز والقول كما فعل فى الفقرة السابق ذكرها بأن الله كائن على يتمتع بكمال بلا حدود ، وأن الأرواح الفانية غير قادرة على فهم طبيعته لهذا السبب ؟

لقد سبق أن أشرت استنادا الى اعتراف بركلى نفسه بأن المعانى المفعمة التى يحتويها تصور الله قد اعتمدت على مافى تصور الجوهر الروحى من فحوى حافل بالمعنى بناء على طريقة نظرنا لهذا التصور · غير أن الوقت قد حان — فى أغلب الظن — للتساؤل حول : هل ارتكن بركلى الى أى مبرر لاعتقاده بأن تصور الجوهر الروحى حافل بالمعنى حتى فى حالتنا · فلو صح الافتراض بأننا لا ندرك بصفة مباشرة أى شىء يناظر المصطلحات المجردة ، ويناظر « الجوهر المادى » ، واذا اعتبرنا أن هذا القول يتضـــمن الاعتراف بأننا عندما نتحدث عن هذه الأشياء فاننا لا نعنى شيئا ، وأنه ليس من حقنا حتى أن نقيم فروضا عن احتمال وجود أشياء بالفعل مناظرة لها ، آنئذ سيصعب تبرير لماذا تستثنى حالة الجوهر الروحى أو الروح أو النفس من هذه القاعدة ، بعد أن رأينا بركلى يسلم بأننا لا ندرك هذه الأشياء ادراكا مباشرا ·

ان المبرر الذى يذكره بركلى لاستعمال هذه التعابير هو شعوره بأنه يعرف ما يعنيه بها . وكان التبرير الذى ذكره لافتراض وجـود شىء واحد ـ على أقل تقدير ـ ينطبق عليه مصطلح الجوهر الروحى (يعنى نفسه) هو انه لا يستطيع تصور حدوث الادراك والأفعال الارادية والأفكار دون وجود كائن أو ذات ـ أى جوهر روحى ما ـ ستصدر منها هذه الأفعال . غير أن اسبينوزا ولوك كان بوسعهما القول بأنهما يعرفان ما يعنيان عندما استعملا مصطلحى « الجوهر » و « الجوهر الروحى » أيضا . وبينما يعد المبرر الذى جاء به لاستنتاج وجود روح واحدة من هذا القبيل ـ على أقل تقدير ـ مقنعا فى أغلب الظن ، الا أن هذا المبرر لم يكن مؤيدا بالمبادىء التجريبية الصارمة التى نادى بها .

وباختصار ، ولما كان ليس ثمة ما يبرر استثناء حالة الروح من الحالات الأخرى ، والنظر اليها نظرة مختلفة ، فانه سيبدو من المهم ـ لو أردنا عدم الوقوع فى تناقض ـ اما أن ينظر الى « الروح » نفس النظرة التى نظر بها بركلى الى المادة ، أو يعلن بركلى عن تخليه عن معياره التجريبى ومراعاته الدقيقة له ، وعندما يحدث ذلك سيفتح الباب على مصراعيه مرة أخرى أمام الأفكار المجردة ، والجوهر المادى المستقل فى وجوده ، لعل أفضل مثل ينطبق على فيلسوفنا هو « عين فى الجنة وعين فى النار » . ولكن ليس واضحا كيف سـيجمع بين هاتين النظريتين المتناقضتين دون تناقض مع نفسه . وربما تساءلنا : وهل هناك مايستلزم توافقه مع نفسه ؟ ولكى يجاب عن هذا السؤال يلاحظ أولا : ان التناقض الذاتى سيعنى اتباع موقف لاعقلانى ، واتباع اللاعقلانية يعنى التوقف عن التفلسف .

ثانيا : اذا ارتضى أحد أى لا توافق فى سبيل الاهتداء الى ما يرغب من نتائج ، فهل هناك ما يحول دون قيام شخص آخر يتوق الى بلوغ نتائج مختلفة الى الاقتداء به فيما فعل ؟

ولكن فلنسلم أنه من الأمور الحافلة بالمعنى الاعتراف بوجود « نفس » ـ مثل نفسى ـ هى التى تقوم بدور فعال فى مدركاتى وأفعالى الارادية وأفكارى ، فما هى طبيعتها ؟ يرد بركلى على هذا السؤال : « من هى نفسى هذه ، وما الذى أقصده بمصطلح (أنا) هو بالذات ما يعنيه مصطلح روح أو الجوهر الروحى .. ان الروح أو النفس عبارة عن كائن فعال يعتمد وجوده لا على كونه يدرك (بفتح الراء) حسيا ، وانما على قيامه بادراك الأفكار والتفكير والأفعال الارادية (D : ١٣٩)

وبعبارة أخرى فليست هناك هوية بينى وبين الأفكار التى أحصل عليها عن طريق الادراك ، كلها أو بعضها · والأصح هو اننى أنا من لديه هذه الأفكار ، وليس لديه ما هو غيرها · وبمعنى آخر ، ليس لدى طبيعة ثنائية تضم روحا وجسما ، لأن الأرجح هو تفرد طبيعتى الروحية · واذا استطاعت مقولتنا « الروح » و « الفكرة » استيعاب الواقع برمته ، فان ما أدعوه جسمى لن يزيد عن كونه مجموعة من الأفكار عندى ، وما يتجاوز هذه المجموعة من الأفكار لا يعد « أنا » ·

ومن هنا يكون بركلى قد تغلب على جميع المشكلات التى تقلقه — كما يظن — والتى بدت عسيرة فى نظر انصار المذهب الثنائى · فلا وجود لجسم متمايز عن العقل ، ولم تعد هناك مشكلة كيفية امكان تفاعلهما ، وكيفية الجمع بينهما · وليست نظريته من النظريات ذات الوجهين ، كما كان الحال عند اسبينوزا ، ومن ثم فانه لم يعد يواجه مشكلة كيف يتوافر لنفس الجوهر الواحد مظهران مختلفان : أحدهما الامتداد والآخر الفكر · فأنا كائن روحى ليس الا ، ولست كائنا احد جانبيه أو مظهريه مادى والآخر روحى ، غير أن بركلى يرى أنه لا يتبع ذلك وصفى « بالروح البحتة » ، بنفس المعنى الذى يوصف به الله بأنه « روح بحتة » · وعندما يستعمل بركلى لغة تبدو أقرب الى اللغة الدارجة ولغة انصار المذهب الثنائى فانه يقول :

« نحن مقيدون بالجسم · وهذا موضع اختلافنا عن الله ، يعنى هناك ارتباط بين مدركاتنا وحركات أجسامنا · ونحن نتأثر — تبعا لقوانين طبيعتنا — بأى تحور يطرأ على الأجزاء العصبية من أجسامنا الحساسة » (D : ٣١٣) ·

ولكنه يردف شارحا موقفه فيقول : ان هذا الاعتراف لا يجعله من أتباع المذهب الثنائى ، لأن هذه الحالة لا تقبل التفسير الا تبعا للنظرة اللامادية فحسب :

« اذا نظر الى جسمنا الحسى نظرة صحيحة سيبين أنه لا يزيد عن مركب مكون من كيفيات أو أفكار ليس لها وجود متمايز ، وأنها لا تزيد عن كونها مدركات لأحد العقول ، ومن هنا فان ارتباط الاحساسات والحركات الجسمانية لا يعنى أكثر من التناظر فى ترتيب الطبيعة بين مجموعتين من الأفكار أو الأشياء التى تدرك ادراكا مباشرا » (D : ٣١٤)

وبعبارة أخرى ، فان « تقيد وجودنا بأحد الأجسام » لا يعني في حالتنا ما هو أكثر من القول بأن مدركاتنا لما نسميه بالأشياء الخارجية مرتبطة بمجموعة أخرى من الأفكار التي لا ندركها عادة أو نلحظها • انها تلك المجموعة التي تلتئم سويا لتكون ذلك الشيء الذي نسميه جسمنا ، اما في حالة الله ، فان الأمر ليس على هذا النحو • ان هذا التفسير يتوافق هو والموقف العام لبركلي ، ولا يصح وصفه بالتناقض أو الاضطراب • ففي الحق انه الموقف الأوحد الذي كان باستطاعته أن يتخذه في هذه المسألة على ضوء نظرته اللامادية •

وتترتب حجة بركلي عن خلود الروح أو النفس منطقيا على نظرته لطبيعتها • اذ يقول : « ان العقل أوالروح أو النفس هو الشيء الذي لا يقبل القسمة أو الامتداد ، والذي يفكر ويعمل ويدرك •• ولقد قلت لا يقبل القسمة لأنه غير ممتد ، و لايقبل الامتداد لأن الأشياء الممتدة والتي تتشكل وتتحرك هي الأفكار • وما يدرك الأفكار لن يكون هو ذاته فكرة أو مشابها لفكرة » •• (٣٠١ : D) •

« •• وتبعا لذلك •• فان الروح لا تقبل الفساد •• وليس هناك ما هو أوضح من ملاحظة عدم تأثر هذا الجوهر البسيط غير المركب بالحركات والتغيرات والهزال والانحلال ، أي جميع العوامل التي تتعرض لها الأجسام الطبيعية في كل آن • ومن هنا ندرك أن مثل هذا الكيان لا يتحلل من تأثير قوى الطبيعة • وبعبارة أخرى ، فان روح الانسان خالدة بطبيعتها » (١٤١ : P) •

لا وجود لأى خطأ في استدلال بركلي في هذا المقام • ولو افتقرت نتائجه الى الصحة سيكون مرد ذلك هو خطأ اعتقاده بعدم وجود جوهر مادي ممتد ومستقل عن أى عقل ، وأن العقل الانساني شيء لا يقبل القسمة أو الامتداد ، ويقوم بالتفكير والفعل و « الادراك » ،وأن الواقع برمته يتألف من الأرواح والأفكار التي تدركها فحسب •

وسأنهي هذا الفصل بتوجيه الانتباه الى قضية تبدو أنها تستثير مشكلة هامة لبركلي في اطار نظراته العامة • والقضية تدور حول كيفية معرفتنا أن الله موجود ، أو أنني أنا نفسي موجود ، ولدى الطبيعة التي وصفها ، وأن هناك كائنات أخرى مثل نفسي ، موجودة أيضا • ان هذه القضية تتبع قضية معرفتنا بوجود العقول الأخرى ، والتي استمرت موضع اهتمام الفلاسفة حتى اليوم ، وأما القول بأنه ليس من المستبعد أن تكون

هناك عقول أخرى فمسألة لا يصعب تصورها على الاطلاق · ويقول بركلى : « ان لدى معرفة مباشرة بعقلى وأفكارى · واعتمادا على هذه المعرفة ، بوسعى أن أدرك ادراكا مباشراً امكان وجود الأرواح الأخرى والأفكار الأخرى » (D : ٣٠٢) · ولكن أنى لى أن أعرف أن هناك عقولا أو أرواحا أخرى مثلى أنا نفسى ؟ يعترف بركلى متوافقا مع نفسه بأن « الروح الانسانية أو الشخص ليست من الأشياء التى تدرك بوساطة الحس باعتبارها ليست فكرة » (P : ١٤٨) · ولما كان وجود العقول الأخرى لايمكن اثباته اثباتا مباشرا اعتماداً على الادراك ، لذا فان اثبات وجودها لن يتحقق (اذا صح ذلك) الا عن طريق الاستدلال · ويعتقد بركلى أنه بالمستطاع اثبات ذلك اعتمادا على حجة أصبحت تعرف بحجة المماثلة analogy ويقول :

« من الواضح أننا لا نرى انسانا ما ·· لو قصدنا بكلمة انسان ذلك الكائن الذى يعيش ويتحرك ويدرك ويفكر مثلنا · وانما ما نراه لا يزيد عن مجموعة من الأفكار التى تدفعنا الى الاعتقاد بوجـــود مبدأ متمايز للفكر والحركة مماثل لما عندنا ، ومصاحبا لهذا الفكر والحركة ، وممثلا لهما » (P : ١٤٨) ·

« انى أدرك جملة حركات وأفكارا تتغير وتتجمع ، تنبىء بصدورها عن مصادر فعالة مثلى وتصحب هذه الأشياء عند حدوثها · ومن هنا تتصف المعرفة التى أحصل عليها عن الأرواح الأخرى بلا مباشرتها تماما مثل معرفة أفكارى ، ولكنها تعتمد على تدخل أفكار عندى تعرفنى بوجود مصـــادر فاعلة أو أرواح متمايزة عنى كعلة لهذه الأفكار المصاحبة » (P. ١٤٠) ·

وبعبارة أخرى ، فانى أعرف أن هناك كائنات روحية أخرى أو عقول مثل نفسى اعتمادا على مايشبه الاستدلال الاستقرائى · فهناك مجموعة من الأفكار تتداعى هى وعقلى ، جاءت عن طريق الادراك ، والتى أدعوها بجسمى وأفعاله · وعندما أدرك مجموعة مماثلة من الأفكار ، فأغلب الظن أننى سأستنتج من ذلك أن هناك عقلا مماثلا لعقلى فى الطبيعة ، وانه بالمثل يتداعى هو وهذه المجموعة من الأفكار · ولنتوقف هنا هنيهه · فهذه الحجة تثير مشكلات ، حتى اذا عرفت مصــــحوبة بأونطولوجيا (نظرية فى الوجود) تثبت وجود الجواهر المادية ، ومصحوبة أيضا بنظرية فى الادراك تعتقد أننا ندرك هذه الجواهر ادراكا مباشرا · غير أن هناك مشكلات أفدح يثيرها اعتقاد بركلى بعدم امكان ادراك أى شىء

البتة ادراكا مباشرا خلاف « افكارى » ، وان الأشياء لا تزيد عن كونها تشكيلات لأفكار مختلفة داخل عقل أو آخر ، وان جسمى الحسى لا يزيد عن كونه مجموعة خاصة من الأفكار فى عقلى ٠

ولو سلمنا بهذه النقاط ، فانه من غير المتصور كيف سيتيسر لى الاهتداء الى اية معرفة بوجود العقول الأخرى ٠ اذ قد يبدو أن ما يترتب على هذه الافتراضات هو وجود تماثل بيننا جميعا « ومونادات » لايبنتز ، يعنى أننا سنكون جميعا معزولين كل منا عن الآخر على نحو بعيد التطرف بلا نوافذ نستطيع من خلالها أن نشاهد أى شيء خارج عقولنا ٠ فلن يكون بمقدورنا أن نشاهد الا افكارنا ٠ وبينما تتصف بعض هذه الأفكار بأنها من الأفكار المركبة ، التى تشبه الفكرة المركبة التى أدعوها بجسمى الحسى ، فان هذا لا يؤيد نوع الاستنتاج الذى استخلصه بركلى ٠ وعلى هذا فالظاهر أن هذه النظرات العامة لبركلى تستلزم نوعا من الأنانة (أو وحدة الأنا) Solipsism الابستمولوجية ، أى الموقف الذى يدفعنى الى الظن بعدم قدرتى معرفة أى عقل آخر غير عقلى ٠ ولكن بركلى يرفض استخلاص هذه النتيجة ، ولعله يشـــعر (بحق) بعدم مقبوليتها ، وانها لو بدت نتيجة محتومة لأية مجموعة من المقدمات ، فان هذا سيثبت أن هناك خطأ ما بشأنها ٠

ومن العلاقات ذات الدلالة ان بركلى يقول فى احدى النقاط التى وردت فى كتاب المبادىء عن الله « انه وحده الذى ٠٠ يحقق الالتقاء بين الأرواح ، مما ييسر لها ادراك كل منها للأخرى » (P ١٤٧) : فالحاجة ماسة اذن لشيء من التدخل الالهى لتيسير معرفتنا وجود عقول أخرى الى جانب عقلنا ، اذا سلمنا بالنظرات العامة لبركلى ٠ ولكن اللجوء الى الله فى هذه المسألة سيكون وسيلة متعارضة مع مذهب بركلى فى جملته ٠ اذ كان المفروض أن يكون بمقدورنا تفسير معرفتنا لوجود العقول الأخرى – او الأشخاص الآخرين – دون حاجة الى الالتجاء الى مثل هذا الاجراء الذى يدل على ضعف الحيلة ٠ وتكفى حقيقة اضطرار بركلى لذلك لاثارة الشكوك الجادة فى موقفه العام ، حتى وان اقتنعنا بالحجج التى أوردها لتأييد موقفه ٠

الفهــرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٧٥١٢ / ١٩٩٧

I.S.B.N 977 - 01 - 5238 - 2

مكتبة الأسرة



بسعر رمزى جنيه وربع
بمناسبة
مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٧

مطابع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

■ ريتشارد شاخت

هذا الكتاب الذى أعده العلامة ريتشارد شاخت، يعتبر إضافة جوهرية للمكتبة العربية، لأنه يتناول سبعة من أبرز الفلاسفة فى الحقبة الحديثة من تاريخ الفلسفة، القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، والتى تعتبر ركيزة للقرون اللاحقة حتى تاريخنا المعاصر وهؤلاء الفلاسفة هم ديكارت، اسبينوزا، لايبنتز، لوك، بركلى، هيوم، كانط.

ويمثل الالمام بأعمالهم أحد الأركان التى ترتكز عليها دراسة الفلسفة بما أحدثوه من تأثير عميق للغاية على مسارها ومختلف قضاياها، بما طرحوه - فى إطار المناهج العلمية - من برامج وأهداف واجتهادات وآراء هامة عن أكثر الجوانب الأساسية فى مشكلاتها، وبما يجيب عن كثير من التساؤلا
والقارئ على السواء.